
القسطاس المستقيم







قدّم له وذيّله وأعاد تحقيقه
فيكتور شلحت
ماجستير في الآداب من جامعة القاهرة

طبعة ثانية منقّحة

المقدمة
المعرفة العقلية
عند
الغزالي

ISBN 2-7214 - 8000-7

منشورات دار المشرق ش.م.م
ص. ب. ٩٤٦ ، بيروت — لبنان
توزيع المكتبة الشرقية
ص. ب. ١٩٨٦ ، بيروت — لبنان

١

الحياة السياسية والفكرية في عصر الغزالي

لقد وصف المستشرق بروكلمن « القسطاس المستقيم » بقوله : « انه حوار جدلي مع اسماعيلي ، ومن مؤلفات الغزالي المتأخرة »[١] . فلا بد لنا اذن ، لفهم افكار المؤلف فهما كاملاً ، من تحديد نزعة كلا المجادلين الفكرية وتوضيح موقفهما . ولما كان للحياة السياسية وللتيارات الفكرية والدينية ، لاسيما في الدول الاسلامية ، تفاعل لا ينكر ، يتحتم علينا ان نباشر بحثنا بالقاء نظرة خاطفة على الحالة السياسية في العراق ابـــان القرنين العاشر والحادي عشر ، وعلاقتها بانتشار الدعوة الاسماعيلية وما تولد منها من فرَق .

الحياة السياسية :

قبيل تأسيس الدولة الفاطمية الشيعية في مصر (٩٧٣ — ١١٧١) ، كان البويهيون الشيعيون قد فتحوا بغداد (٩٤٥) ، واعتبروا انفسهم حماة الخلافة . فساعد ذلك على انتشار الدعوة الشيعية في هذه البلاد وحلولها محل السنة . ولكن عقب وفاة عضد الدولة البويهي (٩٨٣) ، اشتعلت بين اولاده حرب وراثية حملت احدهم عـــلى استنجاد السلجوقيين السنيين . فاستدعاهم واستعان بهم للتغلب على مناوئيه . فلبوا الدعوة مسرعين ، ودخلوا بغداد (١٠٥٠) وعلى رأسهم طغرل بغ ، واصبحوا بدورهم عماد الخليفة . فانقلبت الحالة على البويهيين ، وشُنَّت حملة شعواء على الشيعة ، ايّد فيها المفكّرون والكتّاب بأس السلطان . فهاجموا على الصعيد الفكري الفرق الشيعية ، وألّفوا التآليف مفنّدين آراءها وبدَعها ، وكانت قد اخذت تتغلغل بين صفوف العامة . وتمّت هذه الحركة في ايام الوزير السلجوقي نظام الملك وتحت حمايته ورعايته ، اذ كان وقتئذ يشجّع نهضة العلوم والفنون والآداب . وكان الغزالي من كبار العلماء والادباء الذين استدعاهم الوزير

---

١) *Geschichte der arabischen Litteratur*, Leiden, 1943, II Sup., I b., p. 540.

الى بلاطه في العاصمة حيث عُيّن استاذاً في المدرسة النظامية . فقام بوظيفته خير قيام ، وباحسن جدال جادل الاسماعيليين ، من باطنيين وتعليميين ، الذين ما لبثوا ان تآمروا على سيده نظام الملك وقتلوه[١] .

الاسماعيلية الباطنية والتعليمية :

ولما كان حوار « القسطاس » بين الغزالي واحد رفقاء التعليم يدور حول الاسماعيلية، يحسن بنا ان نقول كلمة عن نشوئها وتفرعها عن الشيعة ،وعن علاقة الباطنية والتعليمية بها.

اننا نعلم ان وفاة محمد اثارت مشكلة الخلافة . فقال الانصار : « اننا لا نبايع الا علي بن ابي طالب » . كما نعلم ان هذه المبايعة لم تتحقق الا بعد مقتل عثمان بن عفان ولزمن قصير فقط ، اذ ان بني امية ، اقرباء عثمان ، وبعض الصحابة قد تخلفوا عن مبايعة علي . فكانت موقعة الجمل وموقعة صفين وما عقبها من تحكيم ادّى ، بفضل دهاء عمر بن العاص ، الى استيلاء معاوية على الخلافة ، وكان ذلك بعد مقتل علي وتنازل الحسين نفوراً من الحرب . ولكنّ انصار علي ودعاة وراثية الخلافة لم يتنازلوا عن حقوقهم، بل رأوا من واجبهم رد الحق لصاحبه ومقاومة الامويين ثم العباسيين سراً وجهراً ، ريثما يتولى الامر اهله ، لأن رئاسة الاسلام الروحية والزمنية ترجع ، في نظرهم ، الى الامام الذي نصّب وصياً على الاسلام بتعيين الهي . وهذا الامام هو علي ، اذ نصّ النبي على خلافته وجعله هكذا اهلاً لارشاد الامة وتدبير شؤونها . فنشأت على هذا الاساس عقيدة الشيعة ، ثم تطوّرت حتى ادّعى اصحابها انه لا بد لكل زمن من امام ، من زرية علي وفاطمة ، يكون بالتالي وريث المعرفة التي اوحاها محمد لخليفته الاول . وهذا الامام من طبيعته منزه عن الغلط ومعصوم منه ، اذ انه ورث المعرفة الحقيقية ولا يعلّم الا الحق . فيتجلى لنا هكذا كيف ان اهل الشيعة يستندون الى عصمة السلطة التي توخّى الغزالي مناقشة مَبْدئها في تصانيفه .

وقد التجأ اهل الشيعة ، في الدفاع عن هذه النظرية، الى تأويل القرآن ، مدّعين ان لكل ظاهر باطناً ، وان الحقيقة في قيد المعنى الباطني . غير ان التأويل عملية شاقة لا يستطيع خوضها سواد الامة الاعظم ، ولذلك قالوا بانه وقْف على الدعاة المجتهدين

١) راجع G. Diehl et G. Marcais, *Le Monde Oriental* de 395 à 1081, chapitres 8 et 12, P. U. F. 1936 dans l'Histoire Générale de Glotz.

المكلّفين بهداية المؤمنين ،نيابة عن الامام . فيجب اذن على المؤمنين تقليد الامام المعلم ، اذ هو الوسيلة الوحيدة لمعرفة الحق والباطل . والاعتقاد بذلك جزء من الايمان ، كالايمان بالله و برسوله .

اما اهل شيعة بلاد فارس الاسماعيلية ،باطنية كانت ام تعليمية ، فقالوا بان الامامة انتقلت من جعفر الى ابنه اسماعيل ، ثم تداولها بعده أئمّة مستورون ، يمثلهم دعاة مكلّفون بهداية الجماعة . فقام احدهم ،الحسن بن الصبّاح ،وغالى في ادّعاء عصمة التعليم ووجوب التصديق به . وكان قد تلقّن مبادئ الباطنية ،ثم اقام مدة في الديار المصرية. ولما اضطُر الى مغادرتها ، دخل بلاد فارس خلسة ،وتحصّن في قلعة ألَموت التي اصبحت مصدر دعوته ومركزها . وكان ذلك في سنة ٤٨٣ / ١٠٩٠ ، اي قبيل ان يشغل الغزالي منصبه في بغداد .

اما الباطنية التي كان الحسن بن الصباح يدعو اليها ، فقد سمّيت بالتعليمية لانه نبذ عنها مطلقاً حق النظر والاجتهاد ، واوجب على المؤمنين ، فيما يتعلق باصول الدين وفروعه ، الانقياد للامام المعلم بدون قيد او شرط ، وتقليده تقليداً تاماً ، اذ هو معصوم عن الغلط والحقيقة وقْف عليه . ففي تطرّفه في توجيب الطاعة للمعلم ، تجاوز الحسن حدود الباطنية حتى أُطلق على مدرسته هذا اللقب الجديد . وقد شرح نظريته في مؤلف فارسي لخّصه الشهرستاني فيما بعد . ويظهر ان باطنية خراسان اتخذت منذ هذه الفترة لقب التعليمية[١] .

الرأي والقياس :

رأينا ان التعليمية لا تقر بحق النظر في امور الدين او ، بعبارة اخرى، بحق الاجتهاد الشخصي عن طريق الرأي والقياس . فيلزمنا لادراك ما سيأتي ان نحدّد معنى هذين

١) راجع I. Goldziher, *Streitschrift des Gazali gegen die Batinijja Sekte*, Leiden, 1916, pp. 5-12.
Le dogme et la loi de l'Islam, Geuthner, 1920.
Cl. Huart in *Encyclopédie de l'Islam*, art. «taqlīd» et «isma'ilīya» (de Perse).
راجع ايضاً احمد امين : « ضحى الاسلام » ، القاهرة ١٩٥٢ ، الجزء ٣ ، الفصل ٢ .
كارل بروكلمان : « تاريخ الشعوب الاسلامية » ، تعريب نبيه فارس ومنير البعلبكي ، دار العلم للملايين ، بيروت .

المفهومين ، اذ كثيراً ما يدور حولها حوار « القسطاس » . اننا نعلم انه لم يكن لدى الامة الاسلامية ، عند وفاة نبيّها ، من المصادر غير القرآن والسنة لتوضيح وحل ما يعترضها من جديد في مسائل الايمان والفقه. ولذلك فقد اضطرّت سريعاً الى اللجوء الى مصدر ثالث وهو الاجماع . ولكن القرآن جاء بآيات متشابهات تحتاج الى تفسير وتوفيق ؛ فبعد ان آمن بها المسلمون الاولون وصدّقوها رغم تناقضها ، اتى المتكلّمون وحكّموا فيها عقلهم ورأيهم وأوّلوها محاولين ازالة ما قد يبدو فيها من تناقض[1] .

وعند انتشار الاسلام وفتح بلاد فارس النائية ، اتصل دعاة الدين الجديد ببيآت كثرت فيها المحاجات والجدالات اللاهوتية ، حيث كانت الفلسفة اليونانية معين التفكير والتنقيب . فاضطرّ هؤلاء ، في الدعوة الى الاسلام والرد على المخالفين ، ان يستعينوا هم ايضاً بالفلسفة ومنهجها المنطقي . وكان المعتزلة اول من خاضوا في هذا المضمار ، فذهبوا فيه شوطاً بعيداً ، مشجّعين التفكير الحر في الامور الدينية ، حتى انكرتهم السنة واسماهم فيما بعد المستشرقون « عقلانيي » الاسلام .

هذا من ناحية العقيدة والايمان ، اما فيما يتعلق بالفقه وما تثيره الحياة في علاقة المؤمنين بعضهم ببعض من مشاكل جديدة ، لم تُذكر في الوثائق المحرّرة ، فكان سكان المدينة يرجعون الى اعمال الرسول واحاديثه التي لم يزل ذكرها يتنقّل على الافواه ، وبالمقارنة يستنتجون منها الحلول لهذه المشاكل . اما في بلاد ما بين النهرين البعيدة عن مهد الاسلام ، حيث لم يترك اسلام عهد النبوّة عرفاً ولا تقاليد ، فقد أُلجىءَ الفقهاء الى اتخاذ القرارات والقضاء حسب رأيهم ونظرهم ، قياساً على ما جاء في القرآن والسنة . فنشأ هكذا القياس ، وهو المصدر الرابع[2] .

ونمت على هذا الاساس صناعة الكلام . فادعى المحافظون وجوب التقيّد بحرفية النصوص ، كما اعلن المتحررون ان لا بد من تأويلها بالاستناد الى الرأي والقياس . اما الغزالي فذهب مذهباً وسطاً . لقد قبل الرأي والقياس ، ولكنه اخضعهما لقواعد معينة ثابتة. فقال في « القسطاس » : « بأي ميزان تزن حقيقة المعرفة ؟ أبميزان الرأي والقياس ؟ (...) ام بميزان التعليم ؟ »[3] . انه لم يذهب مذهب اصحاب الرأي ، ولا مذهب اهل التعليم ،

١) راجع احمد امين : « ضحى الاسلام » ، الجزء ٣ ، تمهيد في نشأة علم الكلام .

٢) راجع *Encyclopédie de l'Islam*, art. «qiyās».

٣) «القسطاس المستقيم» ، راجع فيمايلي ص ٤١ .

بل وفق بينهما وسلك طريق المعلم الاول ، محمد ، الامام المعصوم دون غيره من الائمة ، وقد سجل الحقيقة في القرآن : « ازنها بالقسطاس المستقيم (...) وهي الموازين الخمسة التي انزلها الله في كتابه »[1] . انها موازين النظر الصحيح والرأي السليم . فعلى من يريد تحكيم رأيه في المعارف يميّز الحق فيها من الباطل ، ان يُخضع نظره لموازين القرآن واحكامه. فنرى هكذا كيف شق الغزالي طريقاً جديدة وفق فيها بين التعليم والرأي جميعاً.

١) « القسطاس المستقيم » ، راجع فيما يلي ص ٤٢ و٤٣ .

٢

نظرية معرفة الحقيقة في «القسطاس»

يحدّد الغزالي في هذا الحوار قواعد التفكير الصحيح المفضية الى معرفة الحقيقة ، ممهداً هكذا للنظر العقلي طريقاً تؤمّن لمن يسلكها الوصول الى تمييز الحق من الباطل ، وبالتالي الوقوف على حقيقة الامور ، زمنية أكانت أم ابدية ، محسوسة ام معقولة . الا انه يقرّ بان عمله اقتصر على ابتداع اسامي هذه القواعد فقط دون أُصولها ، اذ قد سُبق الى استخراجها . وسنبيّن فيما بعد ، عند الكلام عن صورة القياس ومقدّماته ، انه يرقى عهدها الى فلاسفه اليونان الذين وضعوا المنطق .

غير ان ما عرفه الغزالي من ضعف قريحة صاحبه التعليمي وطاعته الى الاوهام، دفعه الى تغيير كسوتها لجعلها اسرع الى القبول[1] . وعلاوة على ذلك لقد توّخى تبديل اساميها بغية تجديد طريقة المعرفة هذه؛ لان المتكلمين كانوا قد اسرفوا في استعمالها في محلها وغير محلها ، غير مخلصين لشروطها[2] ، حتى انهم افقدوها قوّتها الاستنتاجية العلمية . انهم كانوا يلجأون في قياساتهم الى مقدمات ظنيّة للدلالة على حقائق الايمان والدفاع عنها ، بين ان مثل هذه المقدمات لا تنتج الا نتائج ظنية ، معرّضة للخلاف والتناقض ، لا تصلح للاستعمال في العلم الضروري اليقيني[3] . فلكي لا يلتبس فهم روح هذه الطريقة الذي يختلف عن روح طريقــة المتكلمين ، ولكي لا يعرّض نظريته لنقمة المحافظين المتنكـّرين للفلسفة ومنهجها المنطقي ، قدّم الغزالي المنطق وشروطه باسلوب طريف والقاب جديدة اعاد بها اليه شبابه وحيويته وفاعليته في اكتساب معرفة الحقيقة[4] .

---

١) «القسطاس» ، ص ١٠١ .
٢) «المستصفى» ، طبعة سنة ١٣٢٢ هـ . ، ص ٤٨ .
٣) راجع «المستصفى»، طبعة سنة ١٣٢٢ هـ . ، ص ٤٣ و ٤٨ ؛ و«القسطاس» ، ص ٦١ .
٤) راجع خاتمة «القسطاس»، ص ١٠١ ، حيث يتجلى غرض الغزالي الحقيقي من تلاوة قصته مع رفيقه التعليمي .

فلنعرض بدورنا هذه الطريقة كما وردت في «القسطاس». واننا لن نكتفي بالكلام عنها كنظرية ، بل سنحاول تفحّص كيفية تطبيقها في موضوع جوهري ، كالدلالة على وجود الخالق . وسنخص الفصلين المقبلين بدراسة موقف الغزالي من العقل والايمان في المعرفة .

لقد عيّن مؤلف «القسطاس» موضوعه ابتداءً من الصفحة الاولى، اذ جعل خصمه يطرح عليه هذا السؤال الاساسي : « بأي ميزان تزن حقيقة المعرفة ؟ »[1]، اي ، بعبارة اخرى : ما السبيل الى تمييز الحق من الباطل ، وبالتالي استخراج العلم الحقيقي ؟ ولكن قبل التكلم عن السبيل المؤدّي الى الحق ، يحسن بنا ان نحدّد ميزة هذا الحق، حتى اذا ما وجدها الباحث متوفّرة في معرفته ، تيقّن ان معرفته حقيقية . اننا نقول مع الغزالي ان العلم الضروري هو الذي نحس فيه « برد اليقين »[2] . ولكن ما معنى هذا الكلام ؟ ان « القسطاس » يقتصر على ذكر هذه العبارة من دون ان يشرحها . انما يمكن استجلاء محتواها بالرجوع الى «المعيار» و«الاحياء» ومقدمة «المستصفى»[3] .

احوال التصديق :

ان الغزالي يميّز ثلاثة احوال يصدّق فيها العقلُ ما يعرض عليه من الحقائق والاحكام، وهي : اليقين والاعتقاد والظن . فالحالة الاولى عبارة عن تصديق لم يبق معه مجال للشك، يتيقّن فيه العقل بانه يعرف الحقيقة ، ويتيقّن بأن تيقّنه صحيح لا يشوبه ادنى خطأ او ادنى ريب، حتى ولا امكانية الخطأ او الريب : « ان يتيقّن ويقطع به ، وينضاف اليه قطع ثان وهو ان يقطع بان قطعها به صحيح ، ويتيقّن بان يقينها فيه لا يمكن ان يكون به سهو ولا غلط »[4] . وهذا اليقين يفيده البرهان الحقيقي ، « اذ لا يتصوّر تغيّره ، ويكون ذلك بحسب مقدّمات البرهان ، فانها تكون يقينيّة ابدية ، لا تستحيل ولا تتغيّر ابداً (...) ، فالنتيجة الحاصلة منها ايضاً تكون يقينيّة . والعلم اليقيني هو ان تعرف ان

---

١) «القسطاس» ، ص ٤١ .
٢) ايضاً ، ص ٤٥ .
٣) لم يتغير موقف الغزالي من المنطق ، حتى ولا بعد مرحلته الصوفية . والدليل على ذلك ان ما جاء في «القسطاس» (١١٠٣/٤٩٧) وفي مقدمة «المستصفى» (١١٠٩/٥٠٣) ينطبق تماماً على ما ورد في «محك النظر» و«معيار العلم» اللذين وضعا سنة ١٠٩٩/٤٨٨ .
٤) «المستصفى» ، ص ٤٣ .

الشيء بصفة كذا ، مقترناً بالتصديق بانه لا يمكن ان لا يكون كذا »[1]. وهذا التصديق اليقيني لا يستطيع احد نقضه او تكذيبه من دون ان يناقض ذاته . فيرتاح حينئذ العقل الى معرفته هذه ، ولم يعد يحس بدافع الى الاستزادة من الادلة والبراهين ، هذا الدافع الذي ينمّ عن نقص في المعرفة وعدم اكتمالها . فمحكّ المعرفة الاخير هو اذن وضوحها الموضوعي والشعور ازاءها ببرد اليقين وقراره .

وتسمّى الحالة الثانية اعتقاداً لان العقل يصدق فيها شيئاً دون ان يدرك امكانية وجود نقيضه ، او وجوده فعلاً ؛ واذا ما ادرك هذا النقيض، خالجه الشك في تصديقة من غير ان يحمله على تغيير رأيه[2] . فيظل العقل متمسكاً به ، بينما يكون في الحالة الثالثة ، حالة الظن ، مستعدًّا لاعتبار ما يناقض تصديقه ولقبوله . وهكذا يستطيع العقل تصحيح ظنه وتكميله، « فلا يزال يترقى قليلاً قليلاً الى ان ينقلب الظن علماً »[3]. وينشأ العلم الضروري اذا ألّفنا برهاناً من مقدمات يقينية وراعينا شروط صورة التأليف ، فتأتي النتيجة ضرورية يقينية يجوز الثقة بها .

صورة القياس ومقدماته :

وبعد ان ميّزنا صفة المعرفة الحقيقية ، بقي علينا ان نعيّن الطرق المؤدية اليها . وقد عيّنها الغزالي في « القسطاس » عندما سأله خصمه : « فبماذا تزن معرفتك ؟ » فاجاب : « ازنها بالقسطاس المستقيم (...) وهي الموازين الخمسة التي انزلها الله في كتابه ، وعلّم انبياءه الوزن بها »[4] . والميزان عنده هو القياس العلمي ، او البرهان ، المفيد لمعرفة ضرورية علمية ؛ ولكنه تجنب استعمال لفظة « قياس » لانها فقدت مدلولها العلمي ، اذ كان المتكلمون في المسائل الفقهية والنظرية يلجأون الى القياسات ، ويستعملون فيها مقدّمات مشهورة ظنية[5] . غير ان مثل هذه القياسات لا تصلح للعلم ، لانها لا تنتج الا نتائج ظنية معرّضة للخلاف والتناقض . ولذلك اصبحت هذه الطريقة في اكتساب

---

١) «معيار العلم» ، طبعة سنة ١٣٢٩/١٩٢٧ ، ص ١٥٩ .
٢) «المستصفى» ، ص ٤٣ .
٣) ايضاً ، ص ٤٤ .
٤) «القسطاس» ، ص ٤٣ .
٥) «المستصفى» ، ص ٤٨ .

المعرفة الحقيقية موضوع شبهة وحذر . فجاء الغزالي وتوخّى اصلاحها وتجديدها ليردّ لها فاعليتها العلمية، فاعاد تحديد شروط استعمالها المنسية او المهملة، وابتدع لها اسماء جديدة استخرجها من القرآن ليجعلها اسرع الى القبول .

والميزان كالقياس يتكوّن من عنصرين : الصيغة او الصورة ، والمادة او المقدّمات. اما الصورة فتختلف باختلاف شكل تأليف الميزان ، وهي على خمسة اشكال . فالثلاثة الاولى تسمّى التعادل ، وهي تناسب اشكال قياس ارسطو الاقتراني الثلاثة[1]؛ والاخيران يسميان التلازم والتعاند، وهما يناسبان القياسين الشرطي المتصل والشرطي المنفصل اللذين انشأهما الرواقيّون[2] . وقد شرح الغزالي هذه الموازين الخمسة في « القسطاس » شرحاً وافياً ، ووضّح قواعد تركيبها ، داعماً اقواله بأمثال متنوعة قريبة الى الفهم ، فلا نرى حاجة الى الخوض فيها على هذه الصفحات .

واما مادة الموازين فهي المقدّمات او الأُصول . فانها تنتج نتائج ظنية اذا كانت هي ظنيّة مشهورة ، ونتائج علمية يقينية لا يستطاع الشك فيها اذا كانت ضرورية . والمادة الصحيحة التي تستعمل في النظر وتفيد المعرفة اليقينية هي «كل اصل معلوم قطعاً اما بالحس او بالتجربة او بالتواتر الكامل او بأوّل العقل او بالاستنتاج من هذه الجملة »[3]. لقد اقتصر الغزالي في « القسطاس » على هذه العموميّات، ولكنه توسّع فيها في «الاحياء» و«المستصفى» و«المنقذ»[4]. ونحن بعد مراجعة هذه النصوص نستنتج ان أوّل العقل وحدها ضرورية على الاطلاق ، وبالتالي صالحة للاستعمال في البرهان . اما الاصول المعلومة بالحسّ او بالتجربة او بالتواتر ، فليست دائماً ضرورية اذ يتطرق اليها الغلط احياناً ، وللعقل في الحكم بصلاحها وفي قبولها دور مهم .

دور العقل ونشاطه في اكتساب الاصول :

ولكن معطيات الحس والتجربة والتواتر يمكنها ان تتحوّل وتصبح معارف ضرورية

---

١) راجع ARISTOTE : *Premiers Analytiques*, édition Tricot , I, 4,25b, 32 ; I, 5, 26b,34, ; I, 6, 28a, 10.
٢) راجع علي سامي النشار : «مناهج البحث عند مفكري الاسلام» ، القاهرة ، ١٩٤٧ ، ص ٤٦–٤٨ ؛ وايضاً : *Premiers Analytiques*, édition Tricot , p. 154, note 3.
٣) «القسطاس» ، ص ٧٧ .
٤) «الاحياء»، طبعة ١٩٣٩ ، ج ١ ، ك ١، ب ٦ ، ص ٧٨؛ «المستصفى»، ص ٤٤–٤٦؛ «المنقذ» ، طبعة دمشق ١٩٥٦ ، ص ٦٣ .

ومقدّمات صالحة للاستعمال في البراهين . ويتحقق ذلك عادة بفضل نشاط عقـل الانسان وتفكيره لاستخراج الأصول الضرورية وتأليفها تأليفاً تتوفر فيه شروط البرهان . وهكذا من قصد طلب الحقيقة عن طريق النظر عليه ان يدرس شروطه ويراعيها ، وعليه ايضاً التذكر والتفكر والمعاودة مرّة بعد اخرى ليقوّم ما انحرف في معطيات الحس والتواتر ، ويستخلص منها القوانين العامة ، وينتهي هكذا الى المعرفة الضرورية . وللاسفار ، بما فيها من تعرّف وبحث وتنقيب ، اهميّة كبيرة في نجاح هذه العملية ، لان المعرفة على الخبير سقطت[1] .

واذا كان الامر كذلك ، اي اذا كان عقل الانسان جديراً باكتساب معارف جديدة يتيقن منها تيقّنه من الاوليّات ، فما هي اذن طبيعته ، وما الذي يمكّنه من الحكم بان معرفته المكتسبة هي ضرورية ؟

لقد وصف لنا الغزالي العقلَ في «الاحياء» وصفاً دقيقاً مسهباً ، فقال : « العقل منبع العلم ومطلعه واساسه (...) وهو الوصف الذي يفارق الانسان به سائر البهائم ، واستعد به لقبول العلوم النظرية (...) ، ولم ينصف من انكر ذلك وردّ العقل الى مجرّد العلوم الضرورية »[2]. وهذه الصفة التي يتصف بها الانسان تسمّى تارة «القلب» وطوراً «الروح» وطوراً « النفس » و « العقل » . اسماء مختلفة بالنسبة الى موضوعها ، ولكنها تعبّر عن قوّة واحدة صادرة عن منبع واحد ونشاط واحد ، ألا وهي قوة المعرفة والعلم[3] .

واذا اردنا تعيين مدى فاعلية هذه القوة تحتم علينا اولاً تحديد نطاق ما تدركه من المعارف. لقد بيّن لنا ذلك الغزالي في «مشكاة الانوار» موضّحاً حقيقة العقل وامكانيّاته. فلنقتصر نحن على ايراد الخطوط الرئيسية من هذه الصفات المشهورة[4] . ان العقل يدرك ذاته بكونه عارفاً ، ويدرك معرفته لذاته ، وينفذ ببصره الى الاشياء ويفهم حقائقها ، ويستخرج منها اسبابها واحكامها ، اي مصدرها وسبب حدوثها ومكانتها في الموجودات ونسبتها اليها . ونشاطه هذا يمتد الى كافة الموجودات ، من محسوسات ومعقولات . انه يدركها ويتصرف في جميعها ويطلق عليها احكاماً يقينية صادقة . ثم انه يدرك بنوع خاص

١) «القسطاس» ، ص ٧١ .
٢) «الاحياء» ، ج ١ ، ك ١ ، ب ٧ ، ص ٨٨ .
٣) «الاحياء» ، ج ٣ ، ك ١ ، ص ٣ .
٤) «مشكاة الانوار» في «الجواهر الغوالي» ، القاهرة ١٣٥٣/١٩٣٤ ، ص ١١٣-١١٦ .

المعقولات وهي غير متناهية ، اذ يدرك الاعداد مهما كبرت وتضاعفت . وعلاوة على ذلك ، فالعقل منزّه عمّا يطرؤ على الحس من غلط . واذا كان المفكرون قد اختلفوا في نظرياتهم وتناقضوا ، فلا يرجع ذلك الا الى الحس والمخيلة والى احكامها المستمدة من عالم الحس والاعتقاد ، والتي تختلف باختلاف الخلق ما لم يُحكّم فيهـا العقل . فاذا كانت هذه هي مدركات العقل ، وجب اذن ان يكون العقل نفسه « مستعدًا » لقبولها والاستحصال عليها ؛ وبما انها غير متناهية ، فاستعداده لقبولها غير متناه ، اي انه يملك بالقوّة مقدرة غير متناهية لمعرفة ما يدركه بالفعل[1] .

واذا كان الامر كذلك ، فما العقل اذن ؟ يقول الغزالي في « اللدنية » : « والنفس الناطقة جوهر حيّ يعمل ويفهم » ، ثم يزيد : « لقد صح في العلوم الحكميّة بالبراهين القاطعة والدلائل الواضحة ان الروح الناطق ليس بجسم ولا عرض ، بل هو جوهر ثابت دائم غير فاسد »[2] . ولكنه لم يهتم بايراد هذه البراهين ، واكتفى باحالتنا الى الكتب اللائقة بهذا الفن . اما « اللدنية » فمن فنّ آخر ، ولذلك اورد لنا دليلاً يناسب المعرفة اللدنية ، وقال : « ان الروح ليس بجسم ولا عرض ، لانه من امر الله تعالى »[3] .

ويمكننا ان نستجلي مما جاء فيما سبق على الاضمار ، ان العقل « وجدان » يجد فيه الانسان كونه عارفاً كما يدرك مادة معرفته وحقيقتها وصحتها . ويمكنه ايضاً التيقن بحقيقة معرفته بالمقارنة بين ما يعرفه صريحاً وما يعرفه ضمناً ، اذ انه يملك بالقوة ما يكتسبه بالفعل ، فاذا كانا مطابقين ، ارتاح الى معرفته وسكن ، وحسّ فيها بـ « برد اليقين » ، وبرد اليقين هو محك المعرفة الموضوعية[4] . وترتكز هذه العملية الذهنية على الحكم الذي يبديه العقل فيما يُعرض عليه من الحقائق ، فيصدق فيها ويسلم بها او يكذبها وينفيها . والعقل اهل ليطلق مثل هذا الحكم في الوجود ، اذ انه يقع ، ككافة الكائنات التي يدركها ، تحت مبدأ الهويّة ، وسنّتُه هي سنن الكائن ذاتها .

ان لم تكن هذه العناصر ظاهرة كل الظهور في تصانيف الغزالي ، غير انها حاضرة فيها . وليس لنا ان نؤاخذه على عدم توضيحها توضيحاً فلسفيًّا وافياً ، لانه ، كما سنبينه ،

١) «المشكاة» ، ص ١١٧ ؛ «المعيار» ، ص ٣٥ ، ٢١٣ .
٢) «اللدنية» في «الجواهر الغوالي» ، ص ٢٥ .
٣) ذات المرجع .
٤) راجع فيما سبق ، ص ١٦ .

كان يستهدف الى دعم حقائق الايمان بحجج نظرية وادلة عقلية ، ولا التطرق الى الحقائق الفلسفية تطرقاً علمياً بحتـــاً يبني فيه نظرية كاملة في علم ما وراء الطبيعة وعلم النفس والمعرفة . اي ان انتاجه الفلسفي العقلي نشأ في نطاق علم الكلام . وقبل ان نتعرض الى هذا الموضوع ، لا بد من القاء نظرة سريعة على كيفية تطبيق الغزالي طريقته في معرفة الحقيقة .

البرهان عن وجود الخالق :

رأينا ان محك المعرفة الاخير هو « برد اليقين » ، وان الانسان يستطيع التوصل اليه عن طريق الموازين ، باستعمال مقدّمات ضرورية وبإحكام شروط تأليفها . ولكن ما هي المعارف التي يمكن اكتسابها عن هذه الطريقة وعلى هذا اليقين ؟ لقد حدّد ذلك مؤلف «القسطاس » في قوله : « اعلم يقيناً ان هذا الميزان هو ميزان معرفة الله وملائكته وكتبـــه ورسله وملكه وملكوته »[١] ؛ واستعمال الموازين لا يقتصر على الديانات : « هيهات ! لا ادعي اني ازن فيها المعارف الدينية فقط ، بل ازن بها العلوم الحسابية والهندسية والطبيّة والفقهية والكلامية ، وكل علم حقيقي غير وضعي فاني اميّز حقه عن باطله بهذه الموازين . وكيف لا ، وهو القسطاس المستقيم ؟ »[٢] . لم يكتف الغزالي بهذه التصريحات والاثباتات العامة ، بل نراه ، بعد عرض كل ميزان والكلام عن حدّه وعياره ، يورد لخصمه التعايمي مظنة استعماله في النظريات والالهيات ، مطبقاً مبادئه على معارف معينة ، اجدرها بالذكر معرفة وجود الخالق .

لقد برهن الغزالي في « القسطاس » عن وجود الخالق في مرحلتين . اما الاولى ، فعند كلامه عن ميزان التعادل الاكبر اذ قال : « كل جائز فله سبب ؛ واختصاص العالَم او الانسان بمقداره الذي اختص به جائز ؛ فاذن يلزم منه ان له سبباً »[٣] . ان هذا البرهان صحيح ينتج نتيجـــة ضرورية ، اذا تمّت الدلالة على صحة مقدّماته وضرورتها . فالمقدمة الكبرى « كل جائز فله سبب » هي عبارة عن تحديد معنى الجائز . والمقدمة الصغرى ناتجة عن كون الانسان مختصاً بمقدار مخصوص ، اذ ان « نسبة المقادير الى شكل

---

١) «القسطاس» ، ص ٤٣ .
٢) ايضاً ، ص ٨٢ .
٣) ايضاً ، ص ٥٣ .

الانسان واطرافه متساوية ، فتخصيصها لا محالة بفاعل »[١] . فالانسان اذن ليس ضرورياً بل جائزاً ، والعالم كذلك . « فان امكن التشكك في شيء من هذا ، فطريقنا ان نرقى الى ما هو اوضح منه حتى نترقّى الى الاوليات . وشرح ذلك ليس من غرضنا »[٢] .

فالعالَم اذن له سبب ، اما سببه فوجود قديم . هذا ما يبينه في المرحلة الثانية عند القول في ميزان التعاند : « الموجودات اما ان تكون كلها حادثة او بعضها قديماً (...) ثم نقول : ومعلوم ان كلها ليست بحادثة ، فيلزم ان فيها قديماً . فان قال : ولِمَ قلت ان كلها ليست حادثة ؟ فنقول : لان كلها لو كانت حادثة ، لكان حدوثها بانفسها من غير سبب (...) فبطل ان تكون كلها حادثة ، فثبت ان فيها موجوداً قديماً »[٣] .

مهما كانت قيمة هذا البرهان ، فانه في نظر الغزالي مقنع ، اذ يبرهن عن وجود الخالق بوجه قطعي يقيني ، ويدلنا ، بالتالي ، على ان للعقل ومنهجه العلمي ، في حقل ما وراء الطبيعة ، سلطة واسعة يستغنى بها عن كل معونة خارجية . ولكن على اي اساس يرتكز هذا البرهان ؟ اذا تحققناه وتتبعناه خطوة خطوة ، وارتقينا فيه من مقدمة الى مقدمة ، يتضح لنا انه يدور حول مبدأ العلية . فهل هذا الاصل صالح للاستعمال في البرهان العلمي ، اي هل معرفته اوّليـــة ضرورية في العقل ، يستحيل نقضها كما يستحيل فيها الخطأ او امكانية الخطأ ؟

لقد يبدو ان موقف الغزالي في هذا الصدد ليس موحّداً مطّرداً في جميع مؤلفاته . ففي « الاحياء » مثلاً يقول ان معرفة العلية تنتج من طبيعة العقل ذاتها ، اذ حيث وجد العقل وجد فيه ايضاً مبدأ العليّة : « وكل علم حصل على هذا الوجه يسمّى يقيناً ، سواء حصل بنظر ، مثل ما ذكرناه ، او حصل بحس او بغريزة العقل ، كالعلم باستحالة حادث بلا سبب »[٤] . انه واضح وضوح «الاثنين اكثر من الواحد» وبالتالي صالح للاستعمال في مقدّمات البرهان العلمي ، ومفيد لمعرفة حقيقية يقينية ابدية ثابتة . انما يعترض هذا

---

١) «القسطاس» ، ص ٥٣ .
٢) ايضاً ، ص ٥٤ . وقد برهن الغزالي عن ذلك بالتفصيل في «الاقتصاد في الاعتقاد» ، ص ١٤ الى ١٧ .
٣) ايضاً ، ص ٦٦ ، و«الاقتصاد في الاعتقاد» ، ص ١٧ و١٨ .
٤) «الاحياء» ، ج ١ ، ك ١ ، ب ٦ ، ص ٧٨ .

التصريح ما ورد في « تهافت الفلاسفة » . فمهاجمته القوية للفلاسفة ونقـده اللاذع لاستنتاجاتهم المبنية على هذا المبدأ[١] يضعف كثيراً برهانه عن وجود موجود قديم، حيث يعوّل هو على مبدأ العلية . هذا ما حمل ابن رشد فيما بعد على الرد عليه قائلاً : « فمن ينفي ذلك ، ليس يقدر ان يعترف ان كل فعل لا بد له من فاعل »[٢] . لقد اضطر الغزالي، لاثبات قدرة الخالق المطلقة ، ان ينفي ضرورة اطراد احكام الطبيعة وسننها ؛ فنفى ايضاً هكذا امكانية العلم الذي يستند الى ما هو ضروري . فختم ابن رشد نقده قائلاً : « ان الموجودات تنقسم الى متقابلات ومتناسبات ، فلو جاز ان تفترق المتناسبات لجاز ان تجتمع المتقابلات . لكن لا تجتمع المتقابلات فلا تفترق المتناسبات . هذه حكمة الله تعالى في الموجودات وسننه في المصنوعات ، ولن تجد لسنة الله تبديلاً . وبادراك هذه الحكمة ، كان العقل عقلاً في الانسان »[٣] .

انما على الرغم مما جاء في « التهافت » لا يحق لنا ان نجزم بان الغزالي لم يدرك العلاقة بين سنن الموجودات وسنن العقل ، نظراً لما اوردناه اعلاه عن وصفه لقوة المعرفة في « المشكاة »[٤]. فكيف يمكننا عندئذٍ تفسير وتبرير ما صرّحه في « التهافت » ؟ اننا نلمس هنا المشكلة التي اعترضت مؤرخي الفلسفة العربية واثارت بينهم المناقشات الطويلة . لقد حان الوقت ان نطرح السؤال على بساط البحث : ما هو موقف الغزالي من العقل ؟ هل انشأ في المعرفة طريقة عقلية بحتة ،وهل اخلص لبنيان او نظام فلسفي معيّن ، ام استعان في تفكيره بمعطيات الدين التي يسلّم بها الايمان ؟ فيلزمنا عندئذٍ ان نحدد مدى تداخل معطيات العقل والايمان في انتاجه . هذا ما سنحاول الاجابة عليه في الصفحات التالية، مستمدين عناصر الجواب من مؤلفاته ومما كان له دور مهم في توجيه موقفه العملي .

١) «تهافت الفلاسفة» ، طبعة بويج ، بيروت ١٩٢٧ ، ص ٢٧٧ .
٢) «تهافت التهافت»،طبعة بويج ، بيروت ١٩٣٠ ، ص ٥١٩ ؛ راجع ايضاً ص ٥٠٨ الى ٥٤٢ حيث يردّ ابن رشد على المسألة السابعة عشرة من «تهافت الفلاسفة» ، في ابطال قولهم باستحالة خرق العادات .
٣) ايضاً ، ص ٥٤٢.
٤) راجع فيما سبق ، ص ١٨ و١٩ .

٣

التناقض ومحاولة تفسيره

لقد قدّم لنا الغزالي في « القسطاس » منهجه في معرفة الحقيقة . انه لم يكتف بعرض نظري ، بل ارانا فعلياً ، كما بيّناه آنفاً ، ان استعمال الموازين يفيـد « برد اليقين » في الغيبيـّات . وينمّ هذا عن تقديره لسلطة العقل في حقل ما وراء الطبيعة . ولم يقتصر موقفه هذا من العقل على مؤلف واحد ، اذ اننا نراه في « الاقتصاد في الاعتقاد » يعوّل على العقل ليبرهن مثلاً عن وجود الخالق ؛ وهناك ايضاً ، في « الاحياء » و « اللدنية »، بعض اثباتات تؤيّد هذا الموقف وتظهر لنا ان ايمانه بصلاحية العقل لم يكن فقط امراً استثنائياً ، او مرحلة من مراحل تطوّره الفكري .

ولكن اذا تفحّصنا جميع مؤلفاته، ناظرين اليها نظرة فلسفية محضة ومحاولين استجلاء وحدة في التفكير ، لا نستطيع الا ان نقر بان هناك ما يحملنا على الريب في صحة موقفه من العقل واخلاصه له . فقد لاحظنا فعلاً ، فيما يتعلق بالعِلية ، تذبذباً بل تناقضاً في تصريحاته وتصرفاته . فكيف التوفيق بينها اذن ؟ وهل يمكننا ذلك ؟ هذا ما سنسعى الى القيام به فيما يلي .

تهافت الفلاسفة :

ان بعض مؤرّخي الفلسفة العربية اعتبروا كتاب « تهافت الفلاسفة » كتحدٍّ رماه الغزالي في وجه العقل . فقال غوادري : « ان اشهر تآليفه ، ذلك الذي يلخص روحه الجدلية المكافحة لصالح الايمان وضد العقل ، هو « التهافت »[١] » .

اننا نرى ان في هذا الرأي شيئاً من المغالاة،وهو ابعد ما يكون عن الدقة . فقد صرّح لنا مؤلف «التهافت» في مقدمات كتابه بما كان يهدف اليه من ورائه . فهناك عدة اسباب دفعته الى وضعه، اهمها كفر الفلاسفة واعراضهم عن الدين واعفاء انفسهم من مقتضياته

١) Guadri, *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale*, Payot, 1947, p. 125, §3.

وتكاليفه ، مدّعين ان في العقل ونوره غناء عن كل ذلك . وهناك ايضاً عدة مواضيع لم يشاطرهم فيها رأيهم : اولاً تفسير مفهوم « الجوهر » ، وثانياً قضايا لا تعلّق لها بالدين، وثالثاً قضايا منوطة بفقرة من فِقَر الدين كقدم العالم وعدم نشر الاجساد ومعرفة الله للجزئيات . ولكنه ، نظراً الى هدفه الرئيسي ، اقتصر على تفنيد آرائهم التي تمس الدين[1]. فاظهر كيف انهم لم يفوا في تفكيرهم بما اشترطوه من شروط في المنطق ، ولا سيما عندما بحثوا في وجود الخالق . فنرى اذن ان هذا الهدف كان اولاً الدفاع عن الدين ، وليس مهاجمة الفلسفة كفلسفة ، لانه قام بهذا العمل باسم العقل لاقحام الفلاسفة الذين اساؤوا استعماله[2].

ولكن بالرغم من هذه الملاحظة ، فلا تزال العقبات قائمة، اذ انه ، بمهاجمته صرحهم الفلسفي ، يضعف قيمة برهان وجود الخالق ويهدم برهان روحانية النفس . فانه ، بغية وضع قدرة الله المطلقة في مأمن من الشك ، اضطر ان ينقد مبدأ العلية ويَنكر اطراد سنن الطبيعة ،فتورط في سفسطة ساذجة. هذا ما يحملنا على تقليل اهمية العقل في نظره. وقد حاول اسين بلاسيوس ان يخرج الغزالي من هذا المأزق ، فعوّل على حدّة المجادلة ورأى فيها السبب الذي دفعه الى « تلك التصريحات التي تمس سلطان العقل، والتي ما كان ليقرّها في حالة التفكير الهادئ »[3] . ولكن هذا الحل يبدو لعزقول ضعيفاً ، عديم القيمة اذ يصعب عليه « تصوّر مفكّر دقيق ومالك لفكره وقلمه كالغزالي يرمي كلاماً يضطرّ فيما بعد الى الرجوع عنه والندم عليه »[4] . فالغزالي في نظره يؤمن بسلطان العقل ولكنه يضع له حدوداً .

وخاض عزقول للوصول الى هذه النتيجة في نقد داخلي ، ولاحظ ، كما بيّناه آنفاً ، ان غرض « التهافت » الاول انما هو الهدم ، وقد وعد المؤلف بمحاولة انشائية منطقية اودعها في كتاب « الاقتصاد في الاعتقاد » . اما حملته عـلى الفلاسفة فسببها تناقض تعاليمهم الناتج عن اساءة تطبيق القواعد المنطقية ، ولا عن عدم صلاحية العقل للبحث في حقل ما وراء الطبيعة . واذا كان الغزالي لم يقر لهم بامكانية الدلالة على وجود الخالق

١) «التهافت» ، ص ٩ الى ١٣ .
٢) ايضاً ، ص ١٦ .
٣) كريم عزقول : «العقل في الاسلام» ، بيروت ١٩٤٦ ، ص ١٥٢ .
٤) ايضاً : ص ١٥٣ .

فذلك استناداً الى نظريتهم في قدم العالم ، اذ ان من يسلم بقدم العالم لا يستطيع اثبات وجود الخالق[1] . واخيراً ، لقد تورط الفلاسفة في ابحاثهم وحادوا عن الصواب لانهم أرادوا سبر كنه الامور الالهيّة : « ما المانع من ان يقال : المبدأ الاول عالم ، قادر ، مريد ، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، يخلق المختلفات والمتجانسات كما يريد وعلى ما يريد ؟ فاستحالة هذا لا يعرف بضرورة ولا نظر (...) فيجب قبوله . واما البحث عن كيفية صدور الفعل الاول من الله بالارادة، ففضول وطمع في غير مطمع (...) . فلنتقبّل مبادئ هذه الامور من الانبياء وليُصَدّقوا فيها اذ ان العقل لا يحيلها ، وليترك البحث عن الكيفية والكمية والماهية، فليس ذلك ممّا يتسع له القوى البشرية »[2]. وينتهي نقد عزقول الى النتائج الآتية : « اولاً : ان العقل هو المعيار الوحيد لجميع حقائق علم ما وراء الطبيعة (...) . ثانياً : ان العقل عاجز عن معرفة اسرار ملكوت السماوات ، أي عن إدراك الكيفية والكمية والجوهر وحقيقة السبب الاول والغاية الاخيرة من الامور الالهية . ففي هذا النوع من الحقائق لا يجوز له ، لا الاثبات ولا النفي ، بـل الحكم بالامكان فحسب . ثالثاً : ان العقل ، فيما عدا ذلك النوع المعيّن من الحقائق ، له مبدئيًّا حق الحكم المطلق في الامكان والاثبات والنفي »[3] . فعلى ضوء هذه النتائج ينبغي لنا ، يقول الناقد ، ان نؤوّل تصريحات « القسطاس » في هذا الصدد ، كهذه مثلاً : « اعلم يقيناً ان هـذا الميزان هو ميزان معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوته »[4] ، او تلك : « هيهات ! لا ادعي اني ازن بها المعارف الدينية فقط، بل ازن بها العلوم الحسابية والهندسية والطبيّة والفقهية والكلامية ، وكل علم حقيقي غير وضعي فاني اميّز حقه عن باطله بهذه الموازين »[5] . اي ان العقل يقدر فقط أن يطلق على المعارف الالهية أحكام الامكانية والاثبات والنفي .

ان هذا التفسير طريف ، ينم عن عمق بصر وثقب نظر ؛ ولكنه لا يحـل كل الصعوبات . نعم ، اذا كان الامر كذلك ، فلماذا لم يذكر الغزالي هذه الحدود في

١) «التهافت» ، ص ١٣٦ .
٢) ايضاً ، ص ١٣١ .
٣) «العقل في الاسلام» ، ص ١٥٩ و١٦٠ .
٤) «القسطاس» ، ص ٤٣ .
٥) ايضاً ، ص ٨٢ .

« الاقتصاد » ، وهذا الكتاب المكرس للمعرفة العقلية أجدر من غيره بان يتضمّن مثل هذه الايضاحات ؟ ثم انه ، بينما يطلب في « التهافت » أن نتسلّم من الانبياء ان المبدأ الاول عالم وقدير اذ ان العقل لا يستحيله ، نراه في « الاقتصاد » يبرهن عن هذه الصفات بالاستناد الى العقل[1] ويرسم لنا في «القسطاس» وغيره من كتبه المنطقية الخطّة العقلية المفيدة لبرد اليقين في معرفة الالهيات . وأخيراً ، لم يبيّن لنا عزقول لماذا لم يأتِ الغزالي في « الاقتصاد » بذكر برهان روحانية النفس ، ولم يناقش فيه مبدأ العلية أصلاً ، وقد عوّل عليه في براهينه بعد ان نقده وأوهنه في « التهافت » .

الرسالة اللدنية — مشكاة الانوار — المنقذ من الضلال :

ان هذا التناقض لا يقتصر على « التهافت » فقط ، بل نراه ملموساً أيضاً في تصانيف أخر . ففي «الاحياء» مثلاً يصرح الغزالي بأن معرفة روحانية النفس منوطة بعلم المكاشفة[2] مؤيداً هكذا ما جاء في « التهافت » . ولكنه في « الرسالة اللدنية » حيث يتعرض للمعرفة عن طريق الوحي والالهام ، يثبت اثباتاً مخالفاً فيقول : « وقد صح في العلوم الحكمية بالبراهين القاطعة والدلائل الواضحة ان الروح الناطق ليس بجسم ولا عرض ، بل هو جوهر ثابت دائم غير فاسد ، ونحن نستغني عن تكرير البرهان »[3] . كما انه في « المشكاة » ، بعد تحديد نقائص نور البصر ، يضيف قائلاً : « العقل أولى بأن يسمى نوراً من العين الظاهرة لرفعة قدره عن النقائص السبع »[4] .

واذا انتقلنا الى « المنقذ » ، وهو من التآليف المتأخرة حيث يُفترض ان يكون الغزالي قد سجّل رأيه النهائي في سلطان العقل في المعرفة ، فيتصدّانا ذات التناقض ، مما يضعف اعتقادنا بثقته بالعقل . وفعلاً ، من يطالع دفعة واحدة هذه « الاعترافات » لا يتمالك من الاستنتاج ان ازمة الغزالي العقلية لم تنحل الا بفضل النور الرباني والصوفية ، اذ انه لم يجد الا فيها ما كان يسعى وراءه من يقين في المعرفة . وقال مكدونلد : « فمنذ ذلك الحين اصبحت وجهة نظره عملية ، وشرع يعلم ان وظيفة العقل تقتصر على قتل ثقتنا به ، وان

١) «الاقتصاد» ، ص ٦ : « ومقصود هذا العلم اقامة البرهان على وجود الرب تعالى وصفاته وافعاله...»
٢) «الاحياء» ، ج ١ ، ك ١ ، ب ٧ ، ص ٨٨ .
٣) في «الجواهر الغوالي» ، ص ٢٥ .
٤) ايضاً ، ص ١١٣ و١١٤ .

المعرفة اليقينية الوحيدة هي التي تكتسب بالتجربة ، لان الصرح الفلسفي ليس له أساس متين البتة »[1] .

اما نحن فبعيدون كل البعد عن مشاطرة مكدونلد رأيه هذا ، اذ نعتقد ان الغزالي لم يزل حتى في « المنقذ » يثق بسلطان العقل ، وان ازمة الشك في الاوليات كانت مؤقتة ومنهجية . لقد اعترف بانه لم يسترجع الثقة بها الا بفضلِ نور ربّاني ، ولكنه أضاف قائلاً : « ان الأوليات لا تطلب لانها حاضرة ، والحاضر اذا طلب نفر واختفى »[2] . فيظهر اذن ان شكه كان شكاً منهجياً ، لان : « من طلب ما لا يُطلب ، فلا يُتهم بعدم طلب ما يطلب »[3] . هذا من ناحية الاوليات ، اما فيما يتعلق ببقية المعارف فنلاحظ ان الفلسفة التي لم تشف ظمأه الى العلم الضروري ، ليست الفلسفة الحقيقية بصفتها طريقة الى المعرفة اليقينية ، انما هي تلك الفلسفة الواهنة التي كان ينهجها فلاسفة عصره ، حيث لم يتمكنوا في براهينهم عن الالهيات من الايفاء بما اشترطوه من شروط في المنطق . ومن الخطأ أيضاً ان نقول بانه استمد « كل » يقينه العقلي والديني من تجربته الصوفية ، اذ انه يقر ، حتى بعد هذه التجربة ، بالدور الذي مثله العقل في اكتساب ما كان ، منذ بدء حياته الفكرية ، متعطشاً اليه من علم ضروري . وقال الاب بويج في هذا الصدد : « عندما كان الغزالي ، ابان مرحلته الصوفية ، يحسن حياته الدينية ويُحكم بنيان مذهبه الدفاعي عن العقيدة ، لم يكتف بتجرباته الشخصية لارساء قاعدة بنيانه . لقد قال لنا بنفسه ان ما سيعرضه علينا بانَ له ، في هذه الحقبة ، على الضرورة من أسباب لا تحصى ، مرة بالذوق ، ومرة بالعلم البرهاني ، ومرة بالقبول الايماني »[4] .

ولكنه رغم اقراره بدور العقل في اكتساب المعرفة اليقينية ، فانه يرسم له حدوداً . فيقول في « المنقذ » : « ان العقل ليس مستقلاً بالاحاطة بجميع المطالب ، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المعضلات »[5] لانه « يدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات »[6] فقط .

١) MACDONALD, in *Encyclopédie de l'Islam*, II, p. 154 b.
٢) «المنقذ» ، ص ٦٣ .
٣) ذات المرجع .
٤) BOUYGES M., *Sur dix publications relatives à Algazel*, in *Mélanges U. S. I.*, t. VIII, fasc. 8, Beyrouth, 1922.
راجع ايضاً «المنقذ» ، ص ٩٧ و١١٠ .
٥) ايضاً ، ص ٨٦ .
٦) ايضاً ، ص ١٠٦ .

« ووراء العقل طور آخر ، تنفتح فيه عين أخرى ، يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل وأموراً أخر العقل معزول عنها »[1] . ويبدو لنا هكذا ان موقفه هنا من العقل لا يختلف كثيراً عما جاء في « التهافت » . فنلاحظ نفس المتطلبات العقلية لمعرفة الامور معرفة وضوح المشاهدة ، وذات الاعتقاد بان فوق العقل قوة تفوقه وتدرك ما يعجز هو عن ادراكه ، وأخيراً ذات الحدود ، اذ يقتصر على معرفة الواجبات والجائزات والمستحيلات .

واذا قارنا الآن هذه التصريحات بما ورد في « الاقتصاد » و« اللدنية » ، نرى أنفسنا ثانيةً ازاء ما سبق ذكره من تذبذب وتناقض . فحدود المعرفة العقلية في « الاقتصاد » مثلاً تتعدّى ما عيّنه لها في «التهافت» و «المنقذ» . فيقول : « ان ما لا يُعلم بالضرورة، ينقسم الى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع ، والى ما يعلم بالشرع دون العقل ، والى ما يعلم بهما . اما المعلوم بدليل العقل دون الشرع فهو حدوث العالم ووجود المحدث وقدرته وعلمه وارادته (...) . ونحن نعلم من الوحي اليه بسماع ، كالحشر والنشر والثواب والعقاب وأمثالها . وأما المعلوم بهما فكل ما هو واقع في مجال العقل ومتأخر في الرتبة عن اثبات كلام الله تعالى ، كمسألة الرؤية وانفراد الله تعالى بخلق الحركات والاعراض كلها »[2] . بل انه في « اللدنية » يذهب شوطاً أبعد في توسيع نطاق العقل . انه يميّز ثلاث مراتب في العلم العقلي : العلم الرياضي والمنطقي ، والعلم الطبيعي ، والمرتبة الثالثة « وهي العليا ، هي النظر في الوجود ، ثم في تقسيمه الى الواجب والممكن ، ثم النظر في الصانع وذاته وجميع صفاته وأفعاله وأمره وحكمه وقضائه وترتب ظهور الموجودات عنه، ثم النظر في العلويات والجواهر المفردة والعقول المفارقة والنفوس الكاملة ، ثم النظر في أحوال الملائكة والشياطين »[3] . فمثل هذه الاثباتات تتفق مع مـا ذكرناه آنفاً من « القسطاس » : « اعلم يقيناً ان هذا الميزان هو ميزان معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوته »[4] ، حيث لا يعين الغزالي للمعرفة العقلية حدوداً أصلاً ، كما صنعه في « التهافت » و« المنقذ » .

١) «المنقذ» ، ص ١٠٦ .
٢) «الاقتصاد في الاعتقاد» ، ص ٨٦ .
٣) «اللدنية» ، ص ٣٠ و٣١ .
٤) «القسطاس» ، ص ٤٣ .

التقصير النظري :

رغم محاولات التفسير والتوفيق ، فهناك اذن صعوبات لا تزال قائمة ، ليس فيما يتعلق بسلطة العقل ذاتها ، كما ادّعاه غوادري ثم مكدونلد[1] ، بل في مدى هذه السلطة ونطاقها . ولا بد من ان نلاحظ الآن ان هذه الصعوبات ستعترضنا ما دمنا ننظر الى مؤلفات الغزالي نظرة فلسفية بحتة . لاننا نعتقد بانه، مع تطرقه الى الفلسفة ، توخى مزج عناصر العقل بعناصر القلب في بنيان فلسفي ديني حيث اختلط صعيد الاعتقاد بصعيد العلم ، فقصر تفكيره الفلسفي وتلوّن بالصوفية .

نعم لقد خص الغزالي عدداً من كتبه بعرض قواعد المنطق وشروطه ، أهمها « محك النظر » و « معيار العلم » ومقدمة « المستصفى » و « القسطاس المستقيم » ، ثم كرّس « الاقتصاد في الاعتقاد » لاعادة انشاء ، على اسس منطقية سليمة ، ما نقده وأوهنه وهدمه في « التهافت » . ولكن يبدو لنا ان هذه الاسس لم تكن وافية ، شاملة لكافة أحكام الكائن والوجود ومقوماته . لقد أبرزنا فيما سبق[2] بعض عناصر استنتجناها من كتبه تصلح لإنشاء علم نفس او نظرية في المعرفة . فقد أدرك فعلاً في « المشكاة » دور العقل ، وعين وظائفه وآليته في المعرفة . كما انه بحث في مقدمة « المستصفى » نشاط القوة المفكّرة والقوة الحاكمة ، تلك لربط المفردات بعضها ببعض، وهذه لاطلاق أحكام التصديق والتكذيب عليها[3] . ولكنه لم يبين جلياً ان سنن الكائن هي ذات سنن العقل، وان العقل اذا كان باستطاعته التكلّم عن الموجودات فلأنه يقع هو أيضاً تحت سنن هذه الموجودات عينها ؛ كما انه لم يحدد العلاقة القائمة بين المادة والصورة ، وبين العرض والجوهر ، وبين الماهية والوجود ، ولم يتكلّم عن مجانسة الكائن . بل نراه بالعكس يبعد فوراً في « التهافت » نقد معلومة « الجوهر » جازماً بان المناقشة التي تدور حول مفهومها ترجع الى اختلاف في التسمية[4] ، على حين اننا لا نعتقد ان المسألة مسألة لفظية فقط، اذ ان نظرية المتكلمين والاشعري في « الجوهر » تختلف عن نظرية الفلاسفة[5] .

١) راجع فيما سبق ، ص ٢٣ و٢٧ .
٢) راجع ص ١٨ الى ٢٠ .
٣) «المستصفى» ، ص ٤٥ .
٤) «تهافت الفلاسفة» ، ص ١٠ .
٥) راجع *Encyclopédie de l'Islam*, art. «djawhar», t. I, col. 1057.

ولذا ، فلا عجب من اختصاره البحث والطلب عندما يضطر الى التعرّض لمثل هذه المسائل المهمة . لا شك ان « الاحياء » يُعدّ من كتب الغزالي الكلامية ولا ينبغي لنا ان نبحث فيه عن برهان عقلي لحقيقة النفس[١] ؛ ومن الطبيعي ان يصرح المؤلف بان الدلالة على روحانية النفس يخرج عن موضوع «الرسالة اللدنية»، وان يطلب من القارئ الرجوع الى الكتب اللائقة بهذا الفن[٢] . ولكن لماذا لم يأتِ بذكر هذا البرهان في كتاب لائق بهذا الفن « كالاقتصاد » ؟ ولا عجب كذلك اذا اضطرّ ، لصيانة قدرة الخالق المطلقة ، ان ينكر اطراد سنن الطبيعة واحكامها ، فانه لم يدرك جلياً علاقة العلة الاولى بالعلل الثانية ، وان تسامي[٣] الله تعالى على الطبيعة لا يتنافى مع وجوده في صميم[٣] احكامها ، ولا مع امكانية نقضها ، اذا ما اقتضى الامر ، فتظهر حينئذ للعيان سلطته المطلقة على الكون وسننه وأحكامه .

واذا كان بنيان مذهبه العقلي ينم عن قلة تماسك داخلي وبعيد عن ان يشمل كافة المسائل الفلسفية ، فنرى الغزالي ، من ناحية اخرى ، يُدخل فيه بعض العناصر الصوفية . اننا لنعلم ان الصوفية كانت في اسرته موضوع اعتبار واجلال ، وان ولي امره استودعه منذ نعومة اظفاره الى استاذ صوفيّ ليهتم بتنشئته وتربيته . ونعلم أيضاً انه ، لما كان في بغداد ، اعتزل التعليم لأسباب سياسية ودينية ، وهجر الى الشام واورشليم ومكة حيث عاش عيشة اختلاء بعيداً عن الناس وعاكفاً على سلوك طرق الصوفية في المعرفة . كما نعلم انه ، بمعاشرته الجويني ، اكتسب في السعي وراء حقيقة الامور كافة حاسة عقلية مرهفة اقتضت منه اخلاصاً فكرياً مطلقاً[٤] ، حيث ، في نظره ، يجب على اليقين الحقيقي ان يكون كيقين معرفة الاوليات او يقين المشاهدة . وهكذا ادمج في النظر الفلسفي عنصراً مستمداً من الصوفية . لا شك ان اليقين الصوفي يساوي اليقــين الفلسفي قيمة ، ولكنه من نوع آخر اذ يكلل طريقة في المعرفة تختلف عن الطريقة الفلسفية . فنتج عن هذا الادماج ان الغزالي ، عندما يحدد ميزة المعرفة الحقيقية ، يلح في تفصيل شروطها وصعوبة الايفاء

١) «الاحياء» ، ج ٣ ، ك ١ ، ص ٣ .
٢) في «الجواهر الغوالي» ، ص ٢٥ .
٣) immanence - transcendance.
٤) F. Jabre, *La biographie et l'œuvre de Ghazālī* dans *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales*, I, Le Caire, 1954, p. 94.

بها كي تكون يقينية كالاوليات او المشاهدة ، حتى يحملنا على الاعتقاد باستحالة توفّرها ، في الواقع ، في البراهين العقلية . ونلاحظ ، والحالة هذه ، انه لا يزال تحت تأثير تجاربه الصوفية وما قد يكون اكتسب فيها من وضوح في معارفه ؛ فكأنه يحس بالحنين الى هذا النوع من اليقين بحيث لم يميّز بينه وبين اليقين العقلي . وقد يرجع ذلك الى محاولته في انشاء مذهب فلسفي ديني يستغل فيه قوى المعرفة كافة ، سواء أكانت صادرة من العقل أم من القلب .

ولنقل اخيراً ، ايضاً من وجهة النظر الفلسفية التي ننظر فيها اليه عمداً ، ان الغزالي لم يميّز بين العلم والايمان . لقد اعتبر العلم نوعاً من الايمان ، بل اعلى درجة منه ، اذ قال : « ان لفظة « الايمان » تطلق سواء على التصديق العلمي البرهاني او على الاعتقاد التقليدي او على العلم والعمل »[١] . فيتحتم اذن على العلم ان ينشأ وينمو في دائرة الايمان ، اي ، كما سنبينه فيما بعد ، ان يكون وسيلة لاستخراج حجج الاعتقاد . لا شك ان هذا التصرف حقّ مشترع للمتكلم ، ولكن على شرط ان يعترف للعلم بصعيد خاص ، له هو ايضاً حدوده ، يستطيع ان ينمو فيه مستقلاً عن معطيات الايمان ، ويستحيل فيه على المعقول ان يكون معتقَداً . وإلا ، فما قيمة ايمان اشتُرط في مضمونه ان يكون مبرهناً عنه فقرة فقرة حسب طريقة علمية بحتة ؟ فهذا التميز بالعكس يسمح لنا ان ندرك ان الايمان المنزّه عن العلم جدير بان يكون موضوع يقين ديني عميق ذات قيمة حقيقية . اما الحجج التصديقية ، وان يكن من المستحسن اللجوء اليها لحمل الناس على الاعتقاد ولدعم ايمانهم والدفاع عن الدين ، فهي ليست ضرورية اساسية ولا تُغني من الايمان .

١) «الاقتصاد» ، ص ٩٢ .

٤

موقف الغزالي العملي

ولئن اسهبنا فيما سبق في الكلام عن الدور الجوهري الذي يمثله العقل عند الغزالي في المعرفة ، فلكي لا يخطر ببال احد اننا نضع ذلك موضع الشك . وان حددنا ايضاً ما جاء في مؤلفاته من تناقض ، فاننا لا ننسب ذلك الى تقلب في آرائه في هذا الصدد . امّا ما يبدو لنا من تناقض فلن نحسن فهمه الا بالرجوع الى الظروف التي كان لها اثر كبير في توجيهه العملي . فلماذا اذن لم يتخذ الغزالي في جميع ابحاثه الطريقة النظرية في المعرفة ، بين انه صرح مرّات عديدة بأنها صالحة للاستعمال ومفيدة لليقين في حقل مـــا وراء الطبيعة ؟ وهل يبرر موقفه هذا اساءة استعمال الفلاسفة للمنطق وعدم ايفائهم بشروطه في النظريات ؟ طبعاً لا ! ولكن لا بد من ان نضيف فوراً ونقول انه لم يكن لديه اعتراض مبدئي منعه عن استغلال سلطان العقل فعلياً ، ولكن الوظيفة التي دعي الى القيام بها في نظامية بغداد هي وحدها نصت عليه تصرفه العملي .

فمن واجبات هذه الوظيفة ، كان عليه ان يعمل على صيانة وتوطيد دولة سياسية ودينية معاً ، اي الدفاع عن الاسلام ضد هجمات الفلاسفة ، وتجديد استعمال الطرق النظرية في علم الكلام ، ومكافحة التعليمية ، هذه البدعة الشيعية التي كانت خطراً على النظام السياسي السني القائم . واضطرّ الغزالي الى استخدام اسلحة خصومه بذاتها لهدم ادلتهم وحججهم الفاسدة . ولكنه كان شديد الحذر في حملته هذه وفي عمله الانشائي ، بادخاله النظر الصحيح في الكلام ، حتى لا يعرّض ما جدّده لاستنكار رجال الدين الذين سبقوا واستنكروا ليس فقط نتائج الفلاسفة بل ايضاً اسلوبهم المنطقي . فاستطاع هكذا ان يثبت المؤمنين في معتقداتهم ويزيل عنهم كل موضوع تشككهم ويساعدهم ، بطريقة تتماشى مع عقليتهم وتناسب قريحتهم ، على اكتساب اليقين الديني وممارسة الفرائض .

الجدلي :

لقد اعلن الغزالي حرباً شعواء على الفلاسفة لانهم خاضوا في العلوم النظرية ، فذهبوا

فيها شوطاً بعيداً وانتهوا الى نتائج لا تتفق مع الدين(١) فاستغنوا بها عنه وأصبحوا خطراً على الاسلام . وكانت تصريحاتهم فعلاً تبث القلق والاضطراب بين العوام السذّج حتى صاروا يشكّون في صحة معتقدهم ، وكانوا قد ظنوه حقيقة مطلقة ثابتة غير قابلة النقض او التغيير . فتفشّت بينهم روح التساهل في الدينيات حتى استهتروا بالشرائع واهملوا الفرائض . فجاء الغزالي وأراد الحط من نفوذ المسؤولين عن هذه الحركة ، فهاجم الفلاسفة ودك صرح مذهبهم مبيناً تناقض اجزائه وخطأ نتائجه . فاظهر في محاولته هذه تطرفاً ، اذ انه لم يقر بصحة ما قد يكون مقبولاً في نظرياتهم ، رغم بعض نتائجها الفاسدة . ولكن الخوض في مثل هذه الدقائق التي يتجاوز ادراكها حد العوام كان جديراً ان يعرّض عمله للاخفاق . لقد بالغ في محاربته الفلسفة ، لأنه لم يميّز فيها الحق من الباطل ، ولكنه ضمن لحملته النجاح في نظر العوام .

اما الآفة الثانية التي وجب عليه استئصال شرها من وسطه فهي التعليمية . لقد كان انصار هذه البدعة يعلّمون ويبشّرون انه لا بد من الرجوع الى المعلم لحلّ الأمور الفقهية والنظرية الجارية ، لأن المعلم معصوم عن الغلط دون بقية الناس . فلا حاجة اذن الى الاجتهاد ، بل يكفي اللجوء اليه لتفويض اليه المشاكل المعترضة ثم الاستسلام الى ما ينتهي اليه رأيه(٢) . فقـــام الغزالي يفنّد اراءهم ويرشدهم الى الطريق المستقيم ، فاستخدم مصطلحاتهم ولكنه رد اليها مدلولها الأصلي . وهكذا سلّم لهم بضرورة وجود معلم معصوم يتعلّم منه المؤمنون كيفية تمييز الحق من الباطل والوصول الى الحقيقة اليقينية ، ولكنه أضاف ان هذا المعلم الوحيد هو النبي محمد ، وقد سجّل تعليمه في القرآن ليستطيع المسلمون بواسطته ادراك حقيقة المعرفة ، اذ انه القسطاس المستقيم ويحتوي على موازين المعرفة الخمسة ، وهي كما بيّناه ليست الا الأقيسة البرهانية . فاعاد بهذه الطريقة الى النظر مكانته في اكتساب المعرفة ، مراعياً في آن واحد شروط المنطق وروح السنة وتقاليدها . وعلى هذا الأساس بنى مذهباً وفى فيه بحق التعليم الأصيل والنظر السليم جميعاً ، فأتى ببنيان ديني عقلي يأتلف فيه المعقول والمنقول ، لأنه لم يكن جدلياً فحسب بل ايضاً متكلماً يحرص على صيانة دينه والدفاع عنه .

---

١) «المنقذ» ، ص ٦٩ وما بعدها .

٢) راجع فيما سبق ، ص ١٠ و١١ .

المتكلم :

لم يقتصر الغزالي على محاربة اعداء السنة والدولة من فلاسفة وتعليمية ، ولكنه تعدى هذه المرحلة إلى مرحلة اخرى ايجابية انشائية . فقد جدّد طريقة استعمال المنطق بتحديده ما يشترط فيه لافادة العلم اليقيني وادرجها في علم الكلام .

وكان قد اكتسب من معاشرته للفلاسفة حاسّة مرهفة في مقتضيات الوضوح العقلي، فرسم الخطة المؤدية اليه في عدة تصانيف[1] . ثم سرعان ما مزجها بعناصر أخر مستمدة من الحديث والكلام والصوفية ، محاولاً انشاء بنيان كلامي يتضمّن الحجج الوافية لتوطيد معتقد المؤمنين والرد على المخالفين . فنما تفكيره الفلسفي ضمن هذه الحدود وازدهر . ولذلك ، رغم محاولة « الاقتصاد » المستحسنة ، لا نستطيع ان نقول انه بنى صرحاً فلسفياً صرفاً برهن فيه عن«كل» ما يُمكن ان يُبرهَن عنه بهذه الطريقة ،كوجود الخالق وروحانية النفس، بغية ارساء ايمانه في اسس عقلية وحمل المؤمنين على التسليم بالدينيات عن طريق الحجج والأدلة العلمية القاطعة التي لا مناص لهم من التسليم بها . لا،لم يفعل ذلك ، لان مقصود علم الكلام الذي ابتغى تجديده : « حراسة عقيدة العوام عن تشويش المبتدعة ، ولا يكون هذا العلم ملياً بكشف الحقائق ، وبجنسه يتعلق الكتاب الذي صنفناه في «تهافت الفلاسفة» ،والذي اوردناه في الرد على الباطنية في الكتاب الملقب «بالمستظهري» ، وفي كتاب « حجة الحق » و « قواصم الباطنية » وكتاب « مفصل الخلاف » في اصول الدين . ولهذا العلم آلة يعرف بها طريق المجادلة بل طرق المحاجة بالبرهان الحقيقي الذي اودعناه كتاب « محك النظر » وكتاب « معيار العلم » ، على وجه لا يلفى مثله للفقهاء والمتكلمين ، ولا يثق بحقيقة الحجة والشبهة من لم يحط بهما علماً »[2] . اي ان غاية علم الكلام هي صيانة عقيدة الناس باستنتاج حجج التصديق لا بالدلالة عليها فقرة فقرة دلالة علمية ضرورية ،ولهذا السبب قال ان هذا العلم « لا يكون ملياً بكشف الحقائق » . ونحن نعتقد انه ينبغي لنا ان نفهم ونؤوّل بهذا المعنى ما ورد في « القسطاس » من تصريحات كهذه مثلاً : « اعلم يقينـاً ان هذا الميزان هو ميزان معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوته »[3] . اي ان الاعتقاد بجميع هذه الحقائق يصبح معقولاً

١) راجع Jabre *loc. cit* p. 78.
٢) «جواهر القرآن» ، طبعة الكردي بجمالية مصر سنة ١٣٢٩ ﻫ ، ص ٢٥ و ٢٦ .
٣) «القسطاس» ، ص ٤٣ .

بالاستناد الى علم الكلام بعد ان جدّد استعمال الطريقة العلمية فيه . وهكذا فان مثل هذه التصريحات ، وان كان لا يجب تأويلها تأويلاً مطلقاً ، تنم عن عناية كبيرة في معرفة كنه الامور وحقيقتها وتعطّش الى المعرفة اليقينية وتطلّب عقلي في الالهيات غريب عمّن سبقه من علماء الكلام السنيين . وفي بثّه هذه الروح العلمية في طلب اليقين الديني كان الغزالي مجدّداً لا مثيل له .

ولكن مهما كان فضله على علم الكلام في هذا الشأن ، لا بد من ان نقرّ بأنه وقع في ما وقع فيه عامة المتكلمين من خطأ، اذ قال في «المنقذ» : « وخاضوا (المتكلمون) في البحث عن الجواهر والاعراض وأحكامها ؛ ولكن لمّا لم يكن ذلك مقصود علمهم ،لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى ، فلم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة في اختلافات الخلق »[1] . وهكذا نرى كيف ان الغزالي لم يتمكّن من تجنّب ما كان يؤاخذ عليه المتكلمين ولا التخلص تماماً من تأثيرهم . ولا عجب ، فانه لم يتوخَّ تجديد الكلام رأساً على عقب اي تجديداً ثوريّاً يعرّض فيه حتماً نفسه لاستنكار المتكلمين ورجال الدين المحافظين ، وانتاجه الكلامي لاستهجانهم . فاقتصر اذن على تجديد اساسه المنطقي فقط ، وظل سائراً حسب روح الاشعرية مخلصاً لها . فتمسّك بأمور لم يقوَ على تبريرها علمياً ، وتورط في نظرية الجوهر الفرد وبقائه ، على ان الخالق لا يبرح يخلق الموجودات في كل لحظة[2] ، وذلك صيانة لصفاء حريته وارادته وقدرته المطلقة .

المدافع عن ايمان العوام :

رأينا ان الغزالي في الواقع مال الى الكلام وادرج فيه اهتمامه الشديد بطلب الحقيقة ومنهج الفلاسفة المنطقي في المعرفة وعناصر صوفية مستمدّة من نشوئه وتجاربه . ولئن ذهب هذا المذهب فليس لعدم ثقته بالفلسفة ولكن لانه كان يشعر بعاطفة سامية نحو العوام وبواجب الدفاع عن معتقدهم والرد على المخالفين . انـه ادرك جلياً المسؤولية التي القيت على عاتقه فاخلص لها وكرس لها معظم انتاجه وأحسن ايام حياته . فذهب ينتشل المؤمنين من ظلمات الآراء المختلفة المتضاربة وقد اخذت تفتك بايمانهم ، مبرهنا لهم عن صحة معتقدهم ،لا بطريقة عقلية نظرية بحتة ولكن باسلوب يناسبهم ويتفق مع استعداداتهم

١) «المنقذ» ، ص ٦٧–٦٨ .
٢) *Encyclopédie de l'Islam*, art. «djawhar», tome I, p. 1983

الذهنية والنفسية . فالمنهج العقلي الذي يمكن به الدلالة على وجود الخالق والوصول الى معارف اخر ، منهج صعب المأخذ والتطبيق وطريق وعرة[١] ؛ واستعماله استعمالاً صحيحاً منتجاً يتطلّب من صاحبه مراساً طويلاً بافطام العقل عن الوهميات والحسيات ، وايناسه بالعقليات المحضة ، « وكلما كان النظر فيها اكثر والجد في طلبها اتمّ ، كانت المعارف فيها الى حد اليقين اقرب »[٢] . اما في الواقع فقليل عدد من يقوى على سلوك هذا المسلك ، اذ ان « التصديق اليقيني (...) ما يحصل بالبرهان المستقصى ، المستوفى شروطه ، المحرر اصوله ، درجة درجة وكلمة كلمة ، حتى لا يبقى مجال احتمال وتمكّن التباس . وربما يتفق ذلك في كل عصر لواحد او اثنين ممن ينتهي الى هذه المرتبة ، وقد يخلو العصر منه »[٣] .

اما المواهب الذهنية فتختلف باختلاف الخلق ويليق ان يستعمل مع كل انسان طريقة تناسب مستواه . فالحكمة نصيب الخواص ، وهم قوم اجتمع فيهم ثلاث خصال وهي القريحة النافذة وخلو باطنهم من تقليد او تعصّب وايمانهم بمقدرة المعلم . والجدل نصيب من له استعداد للمعرفة ولكنه عاجز عن ادراك كنه الامور . اما البله فيعالجون بالموعظة والادلة الخطابية . ويلاحظ ان الغزالي لم يميّز بين هذه الفئات الثلاث إلا بغية دعوتهم الى الله تعالى[٤]. ولكن قليلون هم من يسلكون الطريق الاولى وكثيرون من يعاملون بالموعظة ، لأن « ما أقل الأكياس وما أكثر البلْه ، والعناية بالاكثرين أولى »[٥] . لقد أدلى الغزالي بهذه التصريحات في أواخر حياته ، وكأنه أراد بها تبرير موقفه العملي من النظر والكلام ، أي استعمال الطريقة النظرية الصحيحة في بنيان كلامي أدمج فيه أيضاً مصدر المعرفة الثاني وهو القلب حيث يتصل الباري تعالى بالانسان في صميمه[٦] . وذلك لأن ما يهم أولاً حجة الاسلام ليست معرفة نظرية فقط لوجود الخالق الاله ، بل ولاسيما

---

١) «اللدنية» ، ص ٣٠ ، ؛ «المشكاة» ، ص ١١٦ .
٢) «المعيار» ، ص ١٦٠ .
٣) «الجام العوام عن علم الكلام» ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٩ هـ ، ص ٣٩ .
٤) «القسطاس» ، ص ٤١ و ٤٢ .
٥) «الجام» ، ص ٢١ .
٦) «كيمياء السعادة»، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٨ ، ص ٥٠٥ : « اما حقيقة القلب فليس من هذا العالم ». «المضنون الصغير»، ص ٧ : « وقد عرفت ان الروح منزه عن الجهة والمكان وفي قوته العلم بجميع الاشياء والاطلاع عليها . وهذه مضاهاة ومناسبة (الى الله) . »

الاتحاد به وبممارسة وصاياه ، ويتطلب هذا من الانسان ارتداداً في القلب . ولكن هذين العنصرين ، المعرفة والارتداد ، أو حسب تعبير الغزالي العلم والعمل ، ضروريان جميعاً[١] لأنهما مقوّمان لا ينفصلان في بنية الانسان المؤمن . فالأول يختلف باختلاف القريحة والفطنة ؛ أما الثاني فيقوم على تطهير القلب وتحسينه ، وهو طريقة مفتوحة للجميع وتُكلّل أحياناً بمشاهدة الحقائق كافة[٢] .

اننا لنفهم الآن لماذا لم يستخرج الغزالي فلسفة نظرية محضة مستقلة عن علم الكلام . انه اقتصر على اعتبارها كوسيلة يبتغي منها إعطاء الحقائق الدينية تفسيراً عقلياً . وإذا كان قد برهن عن وجود الخالق بالادلة الحكمية ، فليدعم عقيدة المؤمنين ، حتى أولئك الذين يتميّزون بمزيد فطنة وكياسة . وبوجه عام انه اقترب من الفلسفة واستغل الادلة النظرية على قدر ما وجد في ذلك سبيلاً إلى التوفيق بين العقل والايمان ؛ وإن لم يجد ، فكان يفضّل البقاء في تيّار الكلام . نعم انه حاول في «الاقتصاد» محاولة نظرية ميتافيزيقية محضة توصّل فيها الى نتائج فلسفية قيمة ، كما اننا نجد في تصانيفه بعض العناصر تصلح لبناء علم النفس ، ولكننا نعتقد ان برهانه عن وجود الخالق وعن بعض الالهيات لم يكن ثمرة بنيان فلسفي متماسك الاجزاء متناسقها ، يرتكز على المنطق وعلم الكائن ويتفرع عنه علم الفلك وعلم النفس وعلم الاخلاق . ذلك لأن معرفة الخالق معرفةً نظرية هي في نظره كناية عن ايمان ومن أعلى درجات الايمان ، وتنمو ضمن المعرفة الدينية[٣] . وهذه المعرفة لا تتضمّن وجود الخالق فحسب ، بل ايضاً ذاته وطبيعته وكماله . وهذه كلها منوطة بالنبوءة التي أوتيها محمّد وقد يؤتى المؤمنون شيء منها ؛ ولكنها تقتضي أولاً ارتداد القلب وتطهيراً خلقياً . ولهذا السبب نرى الغزالي في الواقع يميل الى الصوفية .

وسواء لنزعته الصوفية هذه او لحملته على الفلاسفة ، اعتُبر الغزالي في نظر بعض مؤرّخي التفكير الاسلامي صوفياً غير مؤمن بسلطان العقل في المعرفة ، في حين انه يعدّ أول من خاض بمثل هذا الخوض في الفلسفة والمنطق ومزجها بعلم اصول الفقه والدين مزجاً لم يضطر معه إلى مناقضة معطيات ايمانه . ولكن منذ ان انتهى الفلاسفة الى نتائج لا تتفق مع الدين وتحلّلوا معها من ربقة الفرائض ، استنكر علماء الدين

---

١) «المنقذ» ، ص ٩٥ .
٢) «الاحياء» ، ج ٣ ، ك ٢١ ، ص ١٧ .
٣) «الاقتصاد» ، ص ٩٢ .

الفلسفة ووضعوها موضع الشبهة والحذر ، فذهب عمل الغزالي الفلسفي ضحية هذه الحركة . فلم يكن العنصر النظري من تفكيره نقطة انطلاق لانشاء فلسفة لاهوتية طبيعية ، بل أهمل وسلك من جاء بعده من المتكلمين ، كابن الصلاح وابن تيمية[١] ، مسلك الكلام الاسلامي التقليدي قبل تأثره من الفلسفة اليونانية . اما العنصر الصوفي فكان له اثر لا ينكر ، وجاء الاسلام بعد الغزالي متأثراً بنزعته الصوفية أكثر من تأثره بنزعته العقلية[٢] .

١) علي سامي النشار : «مناهج البحث عند مفكري الاسلام» ، ص ١٤٠ وما بعدها .
٢) كريم عزقول : «العقل في الاسلام» ، ص ١٧٧ .

القسطاس المستقيم

ملاحظة

اننا نهدي طبعة «القسطاس المستقيم»[1] الجديدة هذه الى طلاب الجامعات . وقد حاولنا ان نسهّل عليهم مطالعة هذا الحوار الذي يعدّ من روائع الغزالي[2] . فابرزنا أقوال كلا الخصمين ونسقناها بشكل واضح يتيح للقارئ الانتقال من خصم الى آخر دون عناء . ثم قسّمنا الابواب الى مقاطع وأضفنا اليها عناوين ، وضعناها بين معقفين ، لاظهار الافكار الرئيسية . واخيراً ذكرنا في الحواشي من الشروحات والمراجع ما ييسّر البحث على المتعقب للامور .

وقد استندنا ، في تحقيق هذه الطبعة ، الى ثلاثة مصادر ، وهي طبعة القاهرة سنة ١٩٠٠ ومخطوطا قسطموني والاسكوريال[3] .اما طبعة ١٩٣٤ الواردة في «الجواهر الغوالي» ، فليست ذات قيمة تذكر ، اذ يظهر انها اتخذت عن طبعة ١٩٠٠ وقد زيد عليها أخطاء مطبعية جديدة . فبعد مقارنة هذه المصادر الثلاثة، اتضح لنا ان نسخة قسطموني تفوق بكثير طبعة ١٩٠٠ ونسخة الاسكوريال صحة ووضوحاً . ولعل ذلك يعود الى قدم عهدها : فقد ذكر لنا المحرر انه فرغ من كتابتها « يوم الاحد السادس والعشرين من شهر الله الحرام المحرّم سنة اربع واربعين وخمس مائة » . وعلاوة على ذلك فان هذه النسخة وصلت الينا في حالة جيدة ، سليمة من كل نقص او تلف .

فلهذا السبب فضلنا ان نتخذها اصلاً لهذه الطبعة الجديدة . ولكننا ، ازاء الاخطاء الواردة فيها ، عولنا على نسخة الاسكوريال وطبعة ١٩٠٠ ، فصححنا في المتن ما امكن تصحيحه واشرنا الى ذلك في الحواشي ، على ان يرمز حرف ق الى نسخة قسطموني، وحرف ا الى نسخة الاسكوريال وحرف م الى طبعة ١٩٠٠ بمصر .

---

١) راجع V. Chelhot, *«Al-Qisṭās al-Mustaqīm» et la Connaissance rationnelle chez Ġazālī*, in *Bulletin d'Etudes Orientales* de l'Institut Français de Damas, t. XV, 1955-1957,
حيث تجد تحليل وترجمة «القسطاس» ، مع العلم اننا استندنا في هذه الترجمة الى طبعة ١٩٠٠ . وتجد فيه ايضاً (ص ٩١–٩٤) جدولاً تأريخياً لحياة الغزالي ومؤلفاته .

٢) راجع فيما يتعلق بحياة الغزالي ومؤلفاته : «المنقذ من الضلال»، تحقيق الدكتورين جميل صليبا وكامل عياد ، الطبعة الخامسة ، دمشق ١٩٥٦ .

٣) Kastamonu, Genel Kitablik, N° 127, fol. 97b-12Šb. Escur.² 631₂

بسم الله الرحمن الرحيم

[الباب الاول]

[توطئة في موازين المعرفة]

[بأي ميزان تُدرك حقيقة المعرفة ؟]

احمد الله تعالى اولاً ، واصلي على رسوله المصطفى ثانياً ، واقول : اخواني ، هل فيكم من يعيرني سمعه ، لأحدّثه بشيء من اسماري ؟ فقد استقبلني رفيق من رفقاء اهل التعليم[1] ، وغافصني بالسؤال والجدال مغافصة من يتحدّى باليد البيضاء[2] والحجة الغراء . وقال : « اراك تدّعي كمال المعرفة . فبأيّ ميزان تدرك حقيقة المعرفة ؟ أبميزان الرأي والقياس[3] ، وذلك في غاية التعارض والالتباس ، ولأجله ثار الخلاف بين الناس ، أم بميزان التعليم ، فيلزمك اتباع الامام المعلم ، وما أراك تحرص على طلبه ؟ »

[المجادلة بالتي هي احسن]

— فقلت : اما ميزان الرأي والقياس ، فحاشَ لله ان اعتصم به ، فذلك ميزان الشيطان . ومن زعم من اصحابي ان ذلك ميزان المعرفة ، فأسأل الله تعالى ان يكفيَ شرّه عن الدين ؛ فانه للدين صديق جاهل ، وهو شرّ من عدوّ عاقل . ولو رزق سعادة مذهب التعليم ، لـتَـعَـلَّم اولاً الجدال من القرآن ، حيث قال تعالى : « ادعُ الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ؛ وجادلهم بالتي هي أحسن »[4]، وعَلِمَ ان المدعو الى الله بالحكمة قوم ، وبالموعظة قوم ، وبالمجادلة قوم .

---

١) راجع فيما سبق ، ص ١٠ و ١١ .

٢) اشارة الى المعجزة التي صنعها الله مع موسى . راجع سورة الاعراف ٧ /١٠٨ ، سورة طه ٢٠ /٢٢ ، سورة الشعراء ٢٦ /٣٣ ، سورة النمل ٢٧ /١٢ ، سورة القصص ٢٨ /٣٢ .

٣) راجع فيما سبق ، ص ١١– ١٣ .

٤) سورة النحل ١٦ /١٢٥ .

وان الحكمة ، ان غُذّيَ بها اهل الموعظة ، أضرّت[١] بهم كما تضرّ بالطفل الرضيع ، التغذية بلحم الطير . والمجادلة ، ان استعملت مع اهل الحكمة ، اشمأزّوا منها[٢] كما يشمئز طبع الرجل القوي من الارتضاع بلبن الآدمي . وانّ مَن استعمل الجدال مع اهل الجدال ، لا بالطريق الاحسن كما تعلّم من القرآن ، كان كمَن غذّى البدوي بخبز البُرّ وهو لم يألف الا التمر ، او البلدي بالتمر وهو لم يألف الا البُرّ . وليته كانت له اسوة حسنة في ابراهيم الخليل ، صلوات الله عليه ، حيث حاجّ خصمه ! فقال : « ربي الذي يحيي ويميت »[٣]. فلما رأى ان ذلك لا يناسبه وليس حسناً عنده حتى قال : «انا أحيي وأميت» ، عدل الى الاوفق لطبعه والاقرب الى فهمه . فقال : « ان الله يأتي بالشمس من المشرق ، فأتِ بها من المغرب ! فبهت الذي كفر »[٤] . ولم يركب الخليل ، صلوات الله عليه ، ظهرَ اللجاج في تحقيق عجزه[٥] عن احياء الموتى ، اذ علم ان ذلك يعسر عليه فهمه : فانه يظنّ ان القتـــل اماتة من جهته . وتحقيق ذلك لا يلائم قريحته ، ولا يناسب حدّه في البصيرة ودرجته . ولم يكن من قصد الخليل افناؤه بل احياؤه ؛ والتغذية بالغذاء الموافق احياء ، واللجاج بالارهاق الى ما لا يوافق افنـــاء . وهذه دقائق لا تدرك الا بنور التعليم المقتبس من اشراق عالم النبوة . فلذلك حرّموا التفطّن ، اذ حرّموا سرّ مذهب التعليم[٦].

[الوزن بالقسطاس المستقيم]

ــ فقال : فأنت ، اذا استوعرت سبيلهم واستوهنت دليلهم ، فبماذا تزن معرفتك ؟

ــ قلت : أزنها بالقسطاس[٧] المستقيم ، ليظهر لي حقّها وباطلها ، ومستقيمها ومائلها ، اتباعاً لله تعالى وتعلّماً من القرآن المنزل على لسان نبيّه الصادق ، حيث قال : « وزنوا بالقسطاس المستقيم »[٨] .

---

١) كذا في ا و م . وفي ق: اضرّ .
٢) كذا في ا و م . وفي ق: عن .
٣) سورة البقرة ، ٢ /٢٥٨ .
٤) ذات المرجع .
٥) الضمير متعلق بنمرود . راجع التوراة ، سفر التكوين ١٠ /٨ ، وفيما يلي ص ٤٩ .
٦) ان التعليم الصحيح الذي يدعو اليه الغزالي هو تعليم محمد في القرآن ، راجع ص ٤٣و٩٣ .
٧) القسطاس بالضم والكسر . ميزان العدل . اي ميزان كان قيل هو مأخوذ من القسط اي العدل (البستان) .
٨) سورة الاسراء ١٧ /٣٥ .

ــ فقال : وما القسطاس المستقيم ؟

ــ قلت : هي الموازين الخمسة التي أنزلها الله تعالى في كتابه ، وعلّم انبياءه الوزن بها . فمن تعلّم من رسل الله ، ووزن بميزان الله ، فقد اهتدى ؛ ومن عدل عنها الى الرأي والقياس ، فقد ضلّ وتردّى .

ــ فقال : اين الميزان في القرآن ؟ وهل هذا الا افك وبُهتان ؟

ــ قلت : ألم تسمع قوله تعالى ، في سورة الرحمان : « الرحمٰن علّم القرآن ، خلق الانسان ، علّمه البيان » ، الى ان قال : « والسماء رفعها ووضع الميزان ، الاّ تَطغْوا في الميزان . وأقيموا الوزن بالقِسط ، ولا تُخسروا الميزان »[١] ؟ ألم تسمع قوله في سورة الحديد : «لقد أرسلنا رسلنا بالبيّنات ، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط »[٢]؟ أتظن ان الميزان المقرون بالكتاب ، هو ميزان البُرّ والشعير والذهب والفضة ؟ أتتوهّم ان الميزان المقابل وضعُه برفع السماء في قوله : « والسماء رفعها ووضع الميزان »[٣]، هو الطيار[٤] والقبّان ؟ ما ابعد هذا الحسبان وأعظم هذا البهتان ! فاتّقِ الله ، ولا تتعسّف في التأويل. واعلم يقيناً ان هذا الميزان هو ميزان معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوته[٥] ، لتتعلّم كيفيّة الوزن به من أنبيائه ، كما تعلّموا هم من ملائكته . فالله تعالى هو المعلم الاول ، والثاني جبريل ، والثالث الرسول ؛ والخلق كلهم يتعلمون من الرسل ما لهم طريق في المعرفة سواه .

ــ فقال : فبمَ تعرف ان ذلك الميزان صادق ام كاذب ؟ أبعقلك ونظرك ، والعقول متعارضة ، أم بالامام المعصوم الصادق ، القائم بالحق في العالم ، وهو مذهبي الذي ادعو اليه ؟

ــ فقلت : ذلك ايضاً اعرفه بالتعليم ، ولكن من امام الائمّة محمّد بن عبدالله ابن عبد المطلب ، صلوات الله عليه . فاني وان كنت لا اراه فاني اسمع تعليمه الذي

---

١) سورة الرحمان ٥٥ /١–٤ و٧–٩ .
٢) سورة الحديد ٥٧ /٢٥ . « ليقوم الناس » سقط من ق .
٣) سورة الرحمان ٥٥ /٧ .
٤) ميزان لوزن الدراهم .
٥) راجع فيما يلي ص ٦٩ ، حاشية ٦ .

تواتر اليّ تواتراً لا اشك فيه . وانما تعليمه القرآن ، وبيان صدق موازين القرآن معلوم من نفس القرآن .

ـ فقال : فهاتِ برهانك ، واخرج من القرآن ميزانك ، واظهر لي كيف فهمته وكيف فهمت من نفس القرآن صدقه وصحته .

[كيفية معرفة صدق الميزان الجسماني]

ـ فقلت : فهات برهانك انت : حدّثني بمَ تعرف صدق ميزان الذهب والفضة وصحته ، ومعرفة ذلك فرض دَينك ، اذا كان عليك دَين ، حتى تقضيه تاماً من غير نقصان ، او كان لك على غيرك دَين ، حتى تأخذه عدلاً من غير رجحان ؟ فاذا دخلت سوقاً من أسواق المسلمين ، وأخذت ميزاناً من الموازين ، وقضيت او استقضيت به الدَّين ، فبمَ تعرف انك لم تظلم بنقصان في الاداء ، او برجحان[1] في الاستيداء ؟

ـ فقال : أحسن الظنّ بالمسلمين ، وأقول انهم لا يشتغلون بالمعاملة الا بعد تعديل الموازين . فان عرض لي شكّ في بعض الموازين ، أخذته ورفعته ونظرت الى كفّتَي الميزان ولسانه . فاذا استوى انتصاب اللسان من غير ميل الى احد الجانبين ، ورأيتُ مع ذلك تقابل الكفتين ، عرفت انه ميزان صحيح صادق .

ـ قلت : هب ان اللسان قد انتصب على الاستواء ، وان الكفّتَين تحاذيتا بالسواء ، فمن اين تعلم ان الميزان صادق ؟

ـ فقال : اعلم ذلك علماً ضرورياً يحصل من مقدّمتين ، احداهما[2] تجربيّة والاخرى حسيّة . اما التجربيّة فهي اني علمت بالتجربة ان الثقيل[3] يهوي الى أسفل ، وان الاثقل اشدّ هوياً . فأقول : « لو كانت احدى الكفتين اثقل لكانت[4] أشدّ هوياً ؛ وهذه مقدّمة كلّية تجربيّة حاصلة عندي ضروريّة[5] . المقدّمة الثانية ان هذا الميزان بعينه رأيته لم تهوِ احدى كفّتيه ، بل حاذت الاخرى[6] محاذاة مساواة ؛ وهذه مقدّمة

1) في ق : رجحان .
2) في ق : احدها .
3) كذا في ا و م . وفي ق : الثقل .
4) كذا في ا و م . وفي ق : لكان .
5) كذا في ق و ا . وفي م : ضرورة .
6) كذا في ا و م . وفي ق : حاذى الآخر .

حسيّة شاهدتها بالبصر . فلا اشكّ لا في المقدّمة الحسيّة ، ولا في الاولى وهي مقدّمة تجربيّة . ويلزم في قلبي من هاتين المقدّمتين نتيجة ضرورية وهو استواء الميزان ، اذ اقول : لو كانت احداهما اثقل ، لكانت أهوى ؛ ومحسوس انهما ليست باهوى ؛ فمعلوم انها ليست باثقل »[1] .

ـ قلت : فهذا رأي وقياس عقليّ !

ـ قال : هيهات ! ان هذا علم ضروري لزم من مقدّمات يقينية ، حصل اليقين بها من التجربة والحسّ . فكيف يكون هذا رأياً وقياساً ، والقياس حدس وتخمين لا يفيد برد اليقين[2] ، وانا احسّ في هذا ببرد اليقين ؟

ـ قلت : فان عرفت صحّة الميزان بهذا البرهان ، فبمَ تعرف الصنجة[3] والمثقال ؟ فلعلّه اخفّ او اثقل من المثقال الصحيح .

ـ فقال : اذا شككت في هذا ، فآخذ عياره من صنجة معلومة عندي واقابلها به[4] . فاذا ساوى ، علمت ان الذهب ، اذا ساواه ، كان مساوياً لصنجتي . فان المساوي للمساوي مساوٍ .

ـ قلت : وهل تعلم واضع الميزان في الاصل مَن هو ، وهو الواضع الاول الذي منه تَعلم هذا الوزن ؟

ـ قال : لا ! ومن اين احتاج اليه ، وقد عرفت صحّة الميزان بالمشاهدة والعيان ؟ بل آكُلُ البقلَ ولا أسأل عن المبقلة . فان واضع الميزان لا يُراد لعينه ، بل يراد ليُعرف منه صحّة الميزان وكيفيّة الوزن . وانا قد عرفته ، كما حكيته وعرّفته ، فاستغنيت عن مراجعة واضع الميزان عند كل وزن . فان ذلك يطول ولا يُظفر به في كلّ حين ، مع اني في غنية عنه .

[الانتقال الى موازين المعرفة]

ـ قلت : فان أتيتك بميزان في المعرفة مثل هذا واصحّ منه ، وأزيد عليه بان أعرّف

1) كذا في ا و م . وفي ق : لو كان احدهما اثقل لكان اهوى ؛ ومحسوس انه ليس باهوى ؛ فمعلوم انه ليس باثقل .
2) يقال : بَرَدَ الحقُّ على فلان : ثبت ووجب واستقر . وهنا مصدر .
3) صنجة الميزان : ما يوزن به كالأوقية والرطل . معرب سنكه بالفارسية .
4) الضمير متعلق بالمثقال .

واضعه ومعلّمه ومستعمله ؛ فيكون واضعه هو الله تعالى ، ومعلمه جبريل ، ومستعمله الخليل[1] ومحمد وسائر الانبياء ، صلوات عليهم اجمعين ، وقد شهد الله تعالى لهم في ذلك بالصدق ؛ فهل تقبل مني ذلك ، وهل تصدّق به ؟

— فقال : اي والله ! كيف لا اصدّق به ، ان كان في الظهور مثل ما حكيتُهُ لك[2] ؟

— فقلت : الآن اتوسّم فيك شمائل الكياسة ، وقد صدق رجائي في تقويمك وتفهيمك حقيقة[3] مذهبك في تعليمك . فاكشف لك عن الموازين الخمسة المنزلة في القرآن ، لتستغني به[4] عن كل امام وتجاوز حدّ العميان ، ويكون امامك المصطفى وقائدك القرآن ومعيارك المشاهدة والعيان .

فاعلم ان موازين القرآن في الاصل ثلاثة : ميزان التعادل وميزان التلازم وميزان التعاند . لكن ميزان التعادل ينقسم الى ثلاثة ، الى الاكبر والاوسط والاصغر ، فيصير المجموع خمسة .

١) اي ابراهيم .
٢) راجع كلامه عن ميزان الذهب والفضة ، ص ٤٤ .
٣) كذا في م . وفي ا و ق : وحقيقة .
٤) الضمير متعلق بالقرآن .

[الباب الثاني]

القول في الميزان الاكبر من موازين التعادل

[الميزان الروحاني والموازين الجسمانية]

ثم قال لي هذا الرفيق الكيّس من رفقاء اهل التعليم : « اشرح لي الميزان الاكبر من موازين التعادل أوّلاً ؛ واشرح لي معانيَ هذه الالقاب ، وهي[1] التعادل والتلازم والتعاند ، والاكبر والاوسط والاصغر : فانها القاب غريبة ، ولا شك ان تحتها معاني دقيقة . »

— فقلت : اما معنى هذه الالفاظ[2] ، فلا تفهمها الا بعد شرحها وفهم معانيها ، لتدرك بعد ذلك مناسبة القابها لحقائقها .

وأعلمك اوّلاً انّ هذا الميزان يشبه الميزان الذي حكيتَه في المعنى دون الصورة . فانه ميزان روحاني ، فلا يساوي الميزان الجسماني . ومن اين يلزم ان يساويه ، والموازين الجسمانية ايضاً تختلف ؟ فان القرسطون[3] ميزان ، والطيار ميزان . بل الاصطرلاب[4] ميزان لمقادير حركات الفلك ، والمسطرة ميزان لمقادير الابعاد في الخطوط ، والشاقول ميزان لتحقيق الاستقامة والانحناء . وهي ، وان اختلفت صورها ، مشتركة في انها يعرف بها الزيادة من النقصان . بل العروض ميزان للشعر ، يعرف به أوزان الشعر ليتميّز منزحفه عن مستقيمه ؛ وهو اشدّ روحانية من الموازين المجسّمة ، ولكنه غير متجرّد عن علائق الاجسام ، لأنه ميزان الاصوات ولا ينفصل الصوت عن الجسم . واشدّ الموازين روحانية

١) كذا في م . وفي ق : هو .
٢) كذا في ق . وفي ا و م : الالقاب .
٣) ميزان للدراهم . واللفظة يونانية .
٤) آلة يقاس بها ارتفاع الشمس او الكواكب .

ميزانُ يوم القيامة ، اذ به توزن الاعمال وعقائد العباد ومعارفهم ، والمعرفة والايمان لا تعلّق لها[1] بالاجسام . فلذلك كان ميزانه[2] روحانيًّا صرفاً .

وكذلك ميزان القرآن للمعرفة روحانيّ ، لكن يرتبط[3] تعريفه في عـالم الشهادة بغلاف ، لذلك الغلاف التصاق بالاجسام وان لم يكن هو جسماً . فان تعريف الغير في هذا العالم لا يمكن الا بالمشافهة[4] ، وذلك بالاصوات والصوت جسماني ، او بالمكاتبة ، وهي الرقوم ، وهي ايضاً نقش في وجه القرطاس ، وهو جسم . هذا حكم غلافه الذي يعرض فيه . وامّا هو في نفسه ، فروحانيّ محض لا علاقة له مع الاجسام اذ توزن به[5] معرفة الله الخارجة عن عالم الاحساس ، المقدّس عن ان يناسب الجهات والاقطار ، فضلاً عن[6] نفس الاجسام . لكنّه مع ذلك ذو عمود وكفّتين ، والكفّتان متعلّقتان بالعمود ، والعمود مشترك في الكفتين لارتباط كل واحدة منهما به[7] . هذا ميزان التعادل . اما ميزان التلازم ، فهو بالقبّان اشبه لأنه ذو كفّة واحدة ، لكن تقابلهـا من الجانب الآخر الرمّانة ، وبها يظهر التفاوت والتقدير .

— فقال : هذه طنطنة عظيمة ، فأين المعنى ؟ فاني اسمع[8] جعجعة ، ولا ارى طحناً ![9]

— فقلت له : اصبر ، « ولا تعجل بالقرآن[10] من قبل ان يُقضى اليك وحيُه ، وقلْ : ربِّ زدني علماً »[11] واعلم ان العجلة من الشيطان والتأني من الله !

١) كذا في م . وفي ق : لها .
٢) الضمير متعلق بيوم القيامة .
٣) كذا في م . وفي ق : يرتبك .
٤) في ق : لمشافهة . وقد فضلنا « بالمشافهة » قياساً على « بالمكاتبة » .
٥) كذا في م . وفي ق و ا : بها .
٦) كذا في ا و م . وفي ق : فضلاً من .
٧) كذا في م . وفي ق و ا : بها .
٨) كذا في ا و م . وفي ق : ارى جعجعة .
٩) مثل يضرب لمن يعد ولا يفي .
١٠) كذا في م . وفي ق : ولا تعجل الميزان .
١١) سورة طه ٢٠/١١٤ .

[موضعه من القرآن]

واعلم ان الميزان الاكبر[1] هو ميزان الخليل ، عليه السلام ، الذي استعمله مع نمرود[2] . فمنه تعلّمنا هذا الميزان ، لكن بواسطة القرآن . وذلك ان نمرود ادّعى الالهية ، وكان الاله بالاتفاق عبارة عن القادر على كل شيء . فقال ابراهيم : « الاله الهي ، لأنه الذي يُحيي ويُميت ، وهو القادر عليه ، وانت لا تقدر عليه ! » فقال : « انا احيي واميت » . يعني انه يحيي النطفة بالوقاع ، ويميت بالقتل . فعلم ابراهيم ان ذلك يعسر عليه فهم بطلانه ، فعدل الى ما هو اوضح عنده . فقال : « فان الله يأتي بالشمس من المشرق ، فأتِ بها من المغرب ! فبهت الذي كفر » . وقد اثنى الله تعالى عليه فقال : « وتلك حجّتنا آتيناها ابراهيم على قومه »[3] .

[التوسع في شرح الميزان الاكبر]

فعرفت من هذا ان الحجـة والبرهان في قول ابراهيم وميزانه . فنظرت في كيفيّة وزنه ، كما نظرتَ انتَ في ميزان الذهب والفضّة . فرأيت في هذه الحجة أصلين قد ازدوجا ، فتولّد منهما نتيجة هي المعرفة ، اذ القرآن مبناه على الحذف والايجاز .

[كمال صورة الميزان الاكبر]

وكمال صورة هذا الميزان ان نقول : « كل من يقـدر على اطلاع الشمس فهو الاله ، فهذا اصل ؛ والهي هو القادر على الاطلاع ، وهذا اصل آخر ؛ فلزم من مجموعها بالضرورة ان الهي هو الاله دونك يا نمرود » .

فانظر الآن هل يمكن ان يعترف بالاصلين معترف ، ثم يشكّ في النتيجة ؟ او هل يُتصوّر ان يشكّ في هذين الاصلين شاكّ ؟ هيهات ! فان قولنا « الاله هو القادر على اطلاع الشمس » لا شكّ فيه ، لأن الاله كان عندهم وعند كل احد عبارة عن القادر على كل شيء ، واطلاع الشمس من جملة تلك الاشياء ؛ وهذا الاصل معلوم بالوضع والاتفاق . وقولنا[4] « القادر على الاطلاع هو دونك » معلوم بالمشاهدة : فان عجز نمرود

١) وهو الشكل الاول من القياس الاقتراني . راجع فيما سبق ص ١٧ .
٢) راجع ترجمته في «دائرة المعارف الاسلامية» ، مقالة : نمرود وابراهيم .
٣) سورة الانعام ٦/٨٣ .
٤) كذا في ا و م . وفي ق : قوله .

وعجز كل احد سوى من يحرّك الشمس مشاهد بالحسّ ، ونعني بالاله محرّك الشمس ومطلعها . فيلزمنا من معرفة الاصل الاول ، المعلوم بالوضع المتّفق عايه ، والاصل الثاني ، المعلوم بالمشاهدة ، ان نمرود ليس باله ، وانما الاله هو الله تعالى .

فراجع نفسك . هل ترى هـــذا اوضح من المقدّمة التجربيّة والحسيّة التي بنيت عليها صحّة ميزان الذهب ؟

— فقال : هذه المعرفة لازمة منه بالضرورة ، ولا يمكنني ان اتشكك في الاصلين ولا ان اشكّ في لزوم هذه النتيجة منهما[1] . ولكن هذا لا ينفعني الا في هذا الموضع ، وعلى الوجه الذي استعمله الخليل ، عليه السلام ، وذلك في نفي الهيّة نمرود واثبات الالهية لمن يتفرّد باطلاع الشمس . فكيف أزن بها[2] سائر المعارف التي تشكل عليّ ، واحتاج الى تمييز الحق فيها عن الباطل ؟

[حدّ الميزان الاكبر]

— قلت : من وزن الذهب بميزان ، يمكنه ان يزن به الفضة وسائر الجواهر ، لأن الميزان عرّف مقداره لا لأنه ذهب ، بل لأنه مقدار . فكذلك هذا البرهان كشف لنا عن هذه المعرفة ، لا لعينها ، بل لأنها حقيقة من الحقائق ، ومعنى من المعاني . فنتأمل انه لمَ لزمت[3] هذه النتيجة منه ، ونأخذ روحه ، ونجرّده عن هذا المثال الخاص حتّى ننتفع به حيث اردنا .

وانما لزم هذا لأن « الحكم على الصفة حكم على الموصوف بالضرورة »[4] . وبيانه ان ايجاز هذه الحجّة : ان ربّي مُطلع ، والمطلع اله ، فيلزم منه ان ربّي اله . فالمطلع صفة الرب ؛ وقد حكمنا على المطلع ، الذي هو صفة ، بالالهية ؛ فلزم منه الحكم على ربّي بالالهيّة . فكذلك في كل مقـــام ، حصلت لي معرفة بصفة الشيء ، وحصلت

١) كذا في ا و م . وفي ق : منها .

٢) الضمير متعلق بالمعرفة .

٣) كذا في ا و م . وفي ق : لزم .

٤) راجع «محك النظر»، ص ٢٣ : « ...وقد التمّ هذا القول من جزئين يسمي النحويون احدهما مبتدأ والآخر خبراً ، ويسمي المتكلمون احدهما موصوفاً والآخر صفة ، ويسمي الفقهاء احدهما حكماً والآخر محكوماً عليه ، ويسمي المنطقيون احدهما موضوعاً وهو المخبر عنه والآخر محمولاً وهو الخبر . »

معرفة أخرى بثبوت حكم لتلك الصفة ، فيتولّد لي منه معرفة ثالثة بثبوت الحكم على الموصوف بالضرورة .

[مرجع الوزن او عيار الصنجة]

— فقال : هذا يكاد يدق دركه عن فهمي . فان شككت ، فماذا اصنع حتّى يزول الشكّ ؟

— قلت : خذ عياره من الصنجة المعروفة عندك ، كما فعلت في ميزان الذهب والفضة .

— فقال : كيف آخذ عيارها ؟ واين الصنجة المعروفة في هذا الفنّ ؟

— قلت : الصنجة المعروفة هي العلوم الاولية الضرورية[1] ، المستفادة امّا من الحسّ او التجربة او غريزة العقل .

[الحكم على الصفة حكم الموصوف : امثلة]

فانظر في الأوليات : هل تتصوّر ان يثبت حكم عـــلى صفة الأ ويتعدى الى الموصوف ؟ فاذا مرّ بين يديك مثلاً حيوان منتفخ البطن ، وهو بغل ، فقال قائل : « هذا حامل » . فقلتَ له : « هل تعلم انّ البغل عقيم ، لا يلد ؟ » فقال : « نعم ، اعلم هذا بالتجربة » . فقلتَ : « هل تعلم ان هذا بغل ؟ » فنظر ، فقال : « نعم ، قد عرفت ذلك بالحسّ والابصار » . فقلتَ : « فالآن هل تعرف انه ليس بحامل ؟ » فلا يمكنه ان يشكّ فيه ، بعد معرفة الاصلين ، اللذين احدهما تجربيّ والآخر حسّي . بل يكون العلم بأنه ليس بحامل علماً ضرورياً ، متولّداً من بين العلمين السابقين ؛ كما تولّد علمك في الميزان من العلم التجربيّ بأن الثقيل هاوٍ ، والعلم الحسّي بأن احدى الكفّتين ليست هاوية بالاضافة الى الاخرى .

— فقال : قد فهمت هذا فهماً واضحاً . ولكن لم يظهر لي ان سبب لزومه : ان الحكم على الصفة حكمٌ على الموصوف .

— فقلت : تأمّل ! فان قولك : « هذا بغل » ، وصف ، والصفة هو البغل ؛

١) راجع «المستظهري» ، طبعة لايدن ، ص ١١ : « ومعنى كون الشيء ضرورياً ، مستغنياً عن التأمل ، اشتراك العقلاء في دركه » .

وقولك : « كل بغل عقيم » ، حكم على البغل ، الذي هو صفة ، بالعَقَم ؛ فلزم الحكم بالعقم على الحيوان الموصوف بأنه بغل .

وكذلك ، اذا ظهر لك مثلاً انّ كل حيوان حسّاس ؛ ثم ظهر لك في الدود انه حيوان ؛ فلا يمكنك ان تشكّ في انه حسّاس . ومنهاجه ان تقول : « كلّ دود حيوان ؛ وكلّ حيوان حسّاس ؛ فكلّ دود حسّاس» . لأن قولك « كل دود حيوان » وصف للدود بأنه حيوان ، والحيوان صفته . فاذا حكمت على الحيوان بانّه حسّاس او جسم او غيره ، دخل فيه الدود لا محالة . وهذا ضروريّ ، لا يمكن الشكّ فيه . نعم ، شرط هذا ان تكون الصفة مساوية للموصوف ، او أعمّ منه[1] ، حتى يكون الحكم عليه يشمل الموصوف به بالضرورة .

وكذلك ، من سلّم في النظر الفقهي انّ كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام ، لا يمكنه ان يشكّ في ان كل نبيذ حرام . لأن «المسكر» وصف للنبيذ ، فالحكم عليه بالتحريم يتناول النبيذ ، اذ يدخل فيه الموصوف لا محالة . وكذلك في جميع ابواب النظريات .

[هذه الامثلة متولدة من ازدواج الاصلين]

ـــ فقال : قد فهمت فهماً ضرورياً ان ايقاع الازدواج بين الاصلين ، على هذا الوجه ، مولّد لنتيجة ضروريّة ؛ وانّ برهان الخليل ، عليه السلام ، برهان صحيح ، وميزانه ميزان صادق ، وتعلّمت حدّه وحقيقته ، وعرفت عياره من الصنجات المعروفة عندي . ولكنّي اشتهي ان اعرف مثالاً ، لاستعمال هذا الميزان في[2] مظانّ الاشكال في العلوم ، فان هذه الامثلة واضحة بأنفسها ، لا يُحتاج فيها الى ميزان او برهان .

ـــ فقلت : هيهات ! فبعض هذه الامثلة ليست معلومة بانفسها ، بل هي متولّدة من ازدواج الاصلين ؛ اذ لا يَعرف كون هذا الحيوان عقيماً ، الاّ مَن عرف بالحسّ انه بغل ، وبالتجربة ان البغل لا يلد . وانما الواضح بنفسه هو الأوليّ[3] . فامّا المتولّد من أصلين فله أب وأمّ ، فلا يكون واضحاً بنفسه بل بغيره . ولكن ذلك الغير ، اعني الاصلين ، قد يكون واضحاً في بعض الاحوال ، وذلك بعد التجربة وبعد الابصار . وكذلك كون

١) كذا في م . « منه » سقط من ق .
٢) كذا في ا و م . وفي ق : من .
٣) مفرد الاوليات . راجع فيما سبق ص ٥١ .

النبيذ حراماً ، ليس واضحاً بنفسه ، بل يُعرف بأصلين ، أحدهما انه مسكر وهذا يُعلم بالتجربة ، والثاني ان كل مسكر حرام وهذا بالخبر الوارد من الشارع .

فهذا يعرّفك كيفية الوزن بهذا الميزان ، وكيفية استعماله . وان اردت مثالاً أغمض من هذا ، فأمثلة ذلك عندنا لا تنحصر ولا تتناهى . بل بهذا الميزان عرفنا اكثر الغوامض ، واقنع منه بمثال واحد .

[مظنة استعماله من الغوامض]

فمن الغوامض ، ان الانسان حادث بنفسه ، او له سبب وصانع ، وكذلك العالم . فاذا راجعنا هذا الميزان ، عرفنا ان له صانعاً ، وان صانعه عالم . فانّا نقول : « كلّ جائز فله سبب ؛ واختصاص العالَم[1] او الانسان بمقداره الذي اختصّ به ، جائز ؛ فاذن يلزم منه ان له سبباً » . ولا يقدر على التشكك في هذه النتيجة من سلّم الاصلين وعرفهما . لكن ان شكّ في الاصلين ، فيستنتج معرفتهما من أصلين آخرين واضحين ، الى ان ينتهي الى العلوم الاوّليّة التي لا يمكن التشكّك فيها . فان العلوم الجليّة الاولية هي اصول العلوم الغامضة الخفيّة ، وهي بذورها ؛ ولكن يستثمرها من يحسن الاستثمار بالحراثة والاستنتاج ، في ايقاع الازدواج بينهما .

فان قلتَ : « أنا شاكّ في الاصلين جميعاً . فلِمَ قلتَ : انّ كل جائز فله سبب ؟ ولِمَ قلتَ : ان اختصاص الانسان بمقدار مخصوص جائز وليس بواجب ؟ »

فأقول : « اما قولي : « كل جائز له سبب » ، فواضح اذا فهمتَ معنى الجائز . لأني اعني بالجائز ما يتردّد بين قسمين متساويين : فاذا تساوى شيئان ، لم يختص احدهما بوجود وعدم من ذاته ، لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله بالضرورة ؛ وهذا أوّليّ . وأمّا قولي : « اختصاص الانسان بهذا المقدار مثلاً جائز وليس بواجب » ، كقولي ان الخطّ الذي يكتبه الكاتب ، وله مقدار مخصوص ، جائز ، اذ الخطّ من حيث انه خط ، لا يتعيّن له مقدار واحد ، بل يُتصوّر ان يكون اطول واقصر . فاختصاصه بمقداره ، عمّا هو أطول واقصر ، سببه الفاعل لا محالة ، اذ نسبة المقادير الى قبول الخطّ لها متساوية ؛ وهذا ضروري . كذلك نسبة المقادير الى شكل الانسان واطرافه متساوية ، فتخصيصها لا محالة بفاعل . »

١) كذا في ا و م . « العالم » سقط من ق .

ثمّ أترقّى منه ، فأقول : « فاعله عالم ، لأنّ كلّ فعل مرتّب مُحكم فيستند الى علم فاعل ؛ وبنية الانسان بنيةٌ مرتّبة مُحكمة ؛ فلا بدّ ان يستند ترتيبها الى علم فاعل . فههنا اصلان اذا عرفناهما لم نشكّ في النتيجة . احدهما ان بنية الآدمي مرتّبة[1] : هذا يعرف بالمشاهدة مِن تناسب اعضائه ، واستعداد كل واحـد لمقصود خاصّ ، كاليد للبطش والرجل للمشي ؛ ومعرفة تشريح الاعضاء يورث علماً ضرورياً به . وامّا افتقار المرتّب المنظوم الى علم ، فهو واضح ايضاً : فلا يشكّ العاقل في انّ الخطّ المنظوم لا يصدر الاّ من عالم بالكتابة ، وانْ كان بواسطة القلم الذي لا يعلم ؛ وانّ البناء الصالح لافادة مقاصد الاكتنان ، كالبيت والحمام والطاحونة وغيرها ، لا يصدر الاّ من عالم بالبناء[2] . »

فان امكن التشكّك في شيء من هذا ، فطريقنا ان نرقى الى ما هو اوضح منه حتى نترقّى الى الأوليّات . وشرح ذلك ليس من غرضنا . بـل الغرض أن نبيّن أن ازدواج الاوليّات ، على الوجه الذي أوقعه الخليل ، صلوات الله عليه ، ميزان صادق مفيد لمعرفة الحقيقة[3]. ولا قائل بابطال هذا ، فانّه ابطال لتعليم الله انبياءه ، وابطال لما اثنى الله ، سبحانه وتعالى ، عليه اذ قال : « وتلك حجّتنا آتيناها ابرهيم على قومه »[4]. والتعليم لا محالة حق ، ان لم يكن الرأي حقّاً ؛ وفي ابطال هذا ، ابطال الرأي والتعليم جميعاً ، ولا قائل به اصلاً .

١) كذا في ا و م . وفي ق : مرتب .
٢) راجع «الاقتصاد في الاعتقاد» ، ص ١٣–١٨ ، حيث يسرد الغزالي البرهان عن وجود الخالق .
٣) كذا في ا . وفي ق : حقيقة . وفي م : حقيقية .
٤) سورة الانعام ٨٣/٦ .

[الباب الثالث]

القول في الميزان الاوسط

[الانتقال الى الميزان الاوسط]

— قال : قد فهمت الميزان الاكبر وحدّه وعياره ومظنّة استعماله . فاشرح لي الميزان الاوسط : ما هو ، ومِن أين حصل تعليمه ، ومَن وضعه ، ومَن استعمله ؟

[موضعه من القرآن]

— قلت : الميزان الاوسط[1] ايضاً للخليل ، عليه السلام ، حيث قال تعالى : « قال : لا أحبّ الآفلين »[2] . وكمال صورة هذا الميزان : ان القمر آفل ؛ والاله ليس بآفل ؛ فالقمر ليس باله . ولكن القرآن على الايجاز والاضمار مبناه . لكن العلم بنفي الالهيّة عن[3] القمر ، لا يصير ضرورياً الاّ بمعرفة هذين الاصلين ، وهو ان القمر آفل وأن الاله ليس بآفل . واذا عُرف الاصلان ، صار العلم بنفي الالهية عن القمر ضرورياً .

[اعتراض]

— فقال : انا لا اشكّ في ان نفي إلهيّة القمر يتولّد من هذين الاصلين ، انْ عُرفا جميعاً . لكنّي أعرف ان القمر آفل ، وهذا معلوم بالحس ؛ اما ان الاله ليس بآفل ، فلا اعلمه[4] ضرورة ولا حسّاً .

— قلت : وليس غرضي ، من حكاية هذا الميزان ، ان اعرّفك ان القمر ليس

١) وهو الشكل الثاني من القياس الاقتراني . راجع ص ١٧ .
٢) سورة الانعام ٧٦/٦ .
٣) كذا في ا و م . وفي ق : من .
٤) كذا في ا و م . وفي ق : اعلم .

باله ؛ بل ان اعلمك ان الميزان صادق ، والمعرفة الحاصلة منه بهذا الطريق من الوزن ضرورية . وانما حصل العلم به في حق الخليل ، عليه السلام ، اذ كان معلوماً عنده ان الاله ليس بآفل ، وانّ لم يكن ذلك العلم اوّليا له ، بل مستفاداً من اصلين آخرين يُنتجان العلم بان الاله ليس بمتغيّر : فكل[1] متغيّر فهو حادث ، والافول هو التغيّر . فبنى الوزن على المعلوم عنده . فخذ انت الميزان ، واستعمله حيث يحصل لك العلم بالاصلين .

[حدّه]

— فقال : فهمت بالضرورة ان هذا الميزان صادق ، وان هذه المعرفة تلزم من الاصلين اذا صارا معلومين . ولكن اريد ان تشرح لي حدّ هذا الميزان وحقيقته ، ثم تشرح لي عياره من الصنجة المعروفة عندي ، ثم مثال استعماله في مظانّ الغموض : فانّ نفي الالهية عن القمر كالواضح عندي .

— قلت : امّا حدّه فهو انّ كلّ شيئين ، وُصف احدهما بوصف يسلب ذلك الوصف عن الآخر ، فهما متباينان ، أي احدهما يُسلب عن الآخر ولا يوصف به . وكما ان حدّ الميزان الاكبر : انّ الحكم على الأعمّ حكم على الأخصّ ويندرج فيه لا محالة ، فحدّ هذا : انّ الذي يُنفى عنه ما يُثبت لغيره مباين لذلك الغير . فالاله ينفى عنه الافول ، والقمر يثبت له الافول ، فهذا يوجب التباين بين الاله والقمر ، وهو ان لا يكون القمر الهاً ولا الاله قمراً .

[مواضع استعماله من القرآن]

وقد علّم الله تعالى نبيّه محمّداً ، عليه السلام ، الوزن بهذا الميزان في مواضع كثيرة من القرآن ، اقتداءً بابيه الخليل ، عليه السلام . فاكتفِ بالتنبيه على موضعين ، واطلبْ الباقي من آيات القرآن .

احدهما ، قوله تعالى لنبيه : «قل : فلم يعذّبكم بذنوبكم؟ بل انتم بَشَرٌ ممّن خلَق»[2] ،

---

١) كذا في ا . وفي ق و م : وكل .

٢) سورة المائدة ٥/١٨

وذلك انهم ادّعوا انهم ابناء الله . فعلّمه الله تعالى كيفية اظهار خطئهم بالقسطاس المستقيم . فقال : « قل : فلم يعذّبكم بذنوبكم ؟ » . وكمال صورة هذا الميزان : ان البنين لا يعذّبون ؛ وانتم معذبون ؛ فاذن لستم ابناء . فهما اصلان : اما ان البنين لا يعذبون ، يُعرف بالتجربة ؛ وامـــا انتم معذبون ، يُعرف بالمشاهدة ؛ ويلزم منهما ضرورةً نفي البنوّة .

الموضع الثاني ، قوله تعالى : « قل : يا ايها الذين هادوا ، ان زعمتم انكم اولياء لله من دون الناس ، فتمنّوا الموت ان كنتم صادقين . ولا يتمنّونه ابداً »[1] ، وذلك انهم ادّعوا الولاية . وكان من المعلوم ان الولي يتمنّى لقـــاء وليّه ؛ وكان من المعلوم انهم لا يتمنّون الموت الذي هو سبب اللقاء ؛ فلزم ضرورةً انهم ليسوا اولياء الله . وكمال صورة الميزان ان يقال : كل ولي يتمنّى لقاء وليّه ؛ واليهودي ليس يتمنّى لقـــاء الله ؛ فيلزم منه انه ليس وليّ الله . وحدّه ان التمنّي يوصف به الولي وينفى عن اليهودي ، فيكون الولي واليهودي متباينين يُسلب أحدهما عن الآخر : فلا يكون الولي يهودياً ولا اليهودي ولياً .

[عياره]

واما عياره من الصنجة المعلومة ، فما عندي انك تحتاج اليه مع وضوحه . ولكن ان اردت استظهاراً ، فانظر انك اذا عرفت ان الحجر جماد ، ثم عرفت ان الانسان ليس بجماد ، كيف يلزمك ان تعرف منه ان الانسان ليس بحجر . لأن الجمادية تثبت للحجر وتنتفي عن الانسان ، فـــلا جرم يكون الانسان مسلوباً عن الحجر والحجر مسلوباً عن الانسان : فلا الانسان حجر ولا الحجر انسان .

[مظنة استعماله]

واما مظنة استعماله من مواقع الغموض فكثير . وأحد شطري المعرفة معرفة التقديس ، وهو ما يتقدّس عنه الرب ، تعالى وتقدّس . وجميع معارفه توزن بهذا الوزن ، اذ الخليل ، عليه السلام ، استعمل هذا في التقديس وعلّمنا كيفية الوزن به ، اذ عرف بهـــذا

---

١) سورة الجمعة ٦٢/٦-٧ .

الميزان نفي الجسمية عن الله تعالى . فكذلك : الاله ليس بجوهر متحيّز ، لأن الاله ليس بمعلول ؛ وكل متحيّز فاختصاصه بحيزه الذي يختص به معلول ؛ فيلزم منه انه ليس بجوهر . ونقول : ليس بعرض ، لأن العرض ليس بحيّ عالم ؛ والاله حيّ عالم ؛ فليس بعرض . وكذلك سائر ابواب التقديس تتولّد ايضاً معرفتها من ازدواج اصلين على هذا الوجه : احدهما اصل سالب ، مضمونه النفي ، والثاني اصل موجب ، مضمونه الاثبات ، وتتولّد منهما معرفة بالنفي والتقديس .

[الباب الرابع]

القول في الميزان الاصغر

[الانتقال الى الميزان الاصغر]

ــ فقال : قد فهمت هذا فهماً واضحاً ضرورياً ، فاشرح لي الميزان الاصغر وحدّه وعياره ومظنّة استعماله من الغوامض .

[موضعه من القرآن]

ــ قلت : الميزان الاصغر[1] ، تعلمناه من الله تعالى حيث علمه محمّداً ، عليه السلام ، في القرآن ، وذلك في قوله تعالى : « وما قدّروا الله حق قدره ، اذ قالوا : ما انزل الله على بشر من شيء . قل : مَن انزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً وهدى للناس ؟ »[2]

[وجه الوزن به]

ووجه الوزن بهذا ان نقول : قولهم بنفي انزال الوحي على البشر ، قول باطل الازدواج المنتج عن اصلين . احدهما ان موسى بشر ، والثاني ان موسى منزل عليه الكتاب ، فيلزم منه بالضرورة قضيّة خاصة ، وهو ان بعض البشر ينزل عليه الكتاب ، وتبطل به الدعوى العامة بانه لا ينزلَ كتاب على بشر أصلاً . اما الاصل الاول ، وهو قولنا : موسى بشر ، فمعلوم بالحس ؛ واما الثاني ، وهو ان موسى منزل عليه الكتاب ، فكان معلوماً باعترافهم ، اذ كانوا يخفون بعضه ويظهرون بعضه ، كما قال تعالى : « تُبدونها وتُخفون

---

١) وهو الشكل الثالث من القياس الاقتراني . راجع ص ١٧ .
٢) سورة الانعام ٦/٩١ .

كثيراً »[١] . وانما ذكر هذا في معرض المجادلة بالأحسن ، ومن خاصة المجادلة انه يكفي فيه كون الاصلين مسلّمين من الخصم ، مشهورين عنده ؛ وان امكن الشك فيه لغيره ، فان النتيجة تلزمه اذا كان معترفاً به . واكثر ادلّة القرآن تجري[٢] على هذا الوجه . فان صادفت من نفسك امكان التشكك في بعض اصولها ومقدّماتها ، فاعلم ان المقصود بها محاجّة مَن لم يشك فيه[٣] . واما انت ، فالمقصود في حقّك ان تتعلّم منه كيفيّة الوزن في سائر المواضع .

[عياره]

واما عيار هذا الميزان : ان من يقول : «لا يتصوّر ان يمشي الحيوان بغير رجل» ، فيعلم انك اذا قلت : « الحية حيوان ، والحية تمشي بغير رجل » ، فيلزم منه ان بعض الحيوان يمشي بغير رجل ، وان قول مَن يقول : « لا يمشي الحيوان الا برجل » ، قولٌ باطل منقوض .

[مظنة استعماله]

واما موضع استعماله من الغوامض فكثير . فان بعض الناس يقول : « كل كذب فهو قبيح لعينــــه » ، فنقول : « من رأى وليًّا من الاولياء قد اختفى من ظالم ، فسأله الظالم عن موضعه ، فأخفاه ، فقوله هل هو كذب ؟ » قال : « نعم » . قلنا : « فهل هو قبيح ؟ » قال : « لا ، بل القبيح الصدق المفضي الى هلاكه » . فنقول له : « فانظر الى الميزان ، فانا نقول : قوله في اخفاء محله كذب ، فهذا اصل معلوم ؛ وهذا القول ليس بقبيح ، وهو الاصل الثاني ؛ فيلزم منه ان كل كذب ليس بقبيح . فتأمل الآن ، هل يُتصوّر الشك في هذه النتيجة بعد الاعتراف بالاصلين ؟ وهل هذا اوضح مما ذكرته من المقدّمة التجريبيّة والحسية في معرفة ميزان التقديس ؟ »

[حدّه]

واما حدّ هذا الميزان ، فهو ان كل وصفَين اجتمعا على شيء واحد ، فبعض احد

---

١) سورة الانعام ٦/٩١. كان محمد يوبخ اليهود على كتمانهم ما في التوراة من حق ، وذلك فيما يتعلق بدعوته . راجع «السيرة» ، لابن هشام ، طبعة كوتنكن ، ص ٣٨٢ و ٣٩٠ .

٢) كذا في م . وفي ا : جارية . وفي ق : جرى .

٣) الضمير متعلق بالقرآن .

الوصفين لا بدّ ان يوصف بالآخر بالضرورة ، ولا يلزم ان يوصف به كله . اما وصف كله ، فلا يلزم لزوماً ضرورياً ؛ بل قد يكون في بعض الاحوال وقد لا يكون ، فلا يوثق به . الا ترى ان الانسان يجتمع عليه الوصف بانه حيوان وانه جسم ، فيلزم منه بالضرورة ان بعض الجسم حيوان ، ولا يلزم منه ان كل جسم حيوان ؟ ولا يغرّنك امكان وصف كل حيوان بانه جسم ! فان وَصف كل وصف بالآخر ، اذا لم يكن ضرورياً في كل حال ، لم تكن المعرفة الحاصلة به ضرورية .

[معنى القاب موازين التعادل الثلاثة]

ـ ثم قال الرفيق : قد فهمت هذه الموازين الثلاثة . ولكن لمَ خصّصت الاول باسم الاكبر ، والثاني باسم الاوسط ، والثالث بالاصغر ؟

ـ قلت : لأن الاكبر هو الذي يتسع لأشياء كثيرة ، والاصغر خلافه ، والاوسط بينهما . والميزان الاول اوسع الموازين ، اذ يمكن ان تستفاد منه المعرفة بالاثبات العام والاثبات الخاص ، والنفي العام والنفي الخاص : فقد امكن ان يوزن به اربعة اجناس من المعارف . واما الثاني ، فانه لا يمكن ان يوزن به الا النفي ، ولكن يوزن به النفي العام والخاص جميعاً . واما الثالث ، فلا يوزن به الا الخاص ، كما ذكرت ؛ لكن انه يلزم منه ان بعض احد الوصفين يوصف بالآخر لاجتماعهما على شيء واحد ؛ وما لا يتسع الا للحكم الخاص الجزئي فهو اصغر لا محالة . نعم ، وزن الحكم العام به من موازين الشيطان ، وقد وزن به اهل التعليم بعض معارفهم ، والقاه الشيطان في امنية الخليل ، عليه السلام ، في قوله : « هذا ربّي ، هذا اكبر » . وسأتلو عليك قصّته بعد هذا[١] .

---

١) راجع فيما يلي ص ٧٢ .

[الباب الخامس]

القول في ميزان التلازم

— قال : فاشرح لي ميزان التلازم[1] ، فقد فهمت الاقسام الثلاثة من موازين التعادل .

[موضعه من القرآن]

— قلت : هذا الميزان مستفاد من قوله تعالى: «لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا»[2]؛ ومن قوله تعالى : « لو كان معه[3] آلهة كما يقولون، اذاً لابتغوا الى ذي العرش سبيلا »[4]؛ ومن قوله : « لو كان هؤلاء آلهة ما وردوها »[5] .

[وجه الوزن به]

وتحقيق صورة هذا الميزان ان تقول : لو كان للعالم الهان لفسدتا[6] ، فهذا اصل ؛ ومعلوم انهما لم تفسدا، وهذا اصل آخر ؛ فيلزم منهما نتيجة ضرورية ، وهو نفي الالهين . ولو كان مع ذي العرش آلهة، لابتغوا الى ذي العرش سبيلا ؛ ومعلوم انهم لم يبتغوا؛ فيلزم نفي آلهة سوى ذي العرش .

[عياره]

واما عيار هذا الميزان بالصنجة المعلومة ، قولك : « ان كانت الشمس طالعة ، فالكواكب خفية، وهذا يعلم بالتجربة»؛ ثم تقول : «ومعلوم ان الشمس طالعة، وهذا يعلم

١) وهو القياس الشرطي المتصل . – راجع ص ١٧ .
٢) سورة الانبياء ٢١/٢٢ .
٣) في ق : فيهما .
٤) سورة الاسراء ١٧/٤٢ .
٥) سورة الانبياء ٢١/٩٩ .
٦) اي السماوات والارض .

بالحس ؛ فيلزم منه ان الكواكب خفية » . وتقول : « ان أكل فلان، فهو شبعان ، وهذا يعلم بالتجربة » ؛ ثم تقول : « ومعلوم انه أكل ، وهذا يعلم بالحس ؛ فيلزم من الاصل التجربي والاصل الحسّي انه شبعان » .

[مظنة استعماله]

واما موضع استعماله في الغوامض فكثير ، حتى يقول الفقيه : « ان كان بيع الغائب صحيحاً ، فيلزم بصريح الالزام ؛ ومعلوم انه لا يلزم بصريح الالزام ؛ فيلزم منه انه ليس بصحيح » . ويعلم الاصل الاول بالاستقراء الشرعي المفيد للظنّ، وان لم يفد العلم[1] ؛ والثاني بتسليم الخصم ومساعدته .

ونقول في النظريات : « ان كان صنعة العالم وتركيب الآدمي مرتباً عجيباً محكماً ، فصانعه عالم ، وهذا في العقل أوّليّ ؛ ومعلوم انه عجيب مرتّب ، وهذا مدرك بالعيان ؛ فيلزم منه ان صانعه عالم » . ثم نترقّى ونقول : « ان كان صانعه عالماً، فهو حيّ ؛ ومعلوم انّه عالم، بالميزان الاوّل؛ فيلزم منه انه حيّ ». ثم نقول : « ان كان حيّاً عالماً، فهو قائم بنفسه وليس بعرَض؛ ومعلوم بالميزانين السابقين انه حيّ عالم؛ فيلزم منه انه قائم بنفسه » . فكذلك نعرج من صفة تركيب الآدمي الى صفة صانعه ، وهو العلم ، ثم نعرج من العلم الى الحياة، ثم منها الى الذات . وهذا هو المعراج الروحاني ، وهذه الموازين سلالم العروج الى السماء ، بل الى خالق السماء، وهذه الاصول درجات السلاليم . اما المعراج الجسماني[2] فلا يفي به كل قوّة ، بل يختص ذلك بقوة النبوّة .

[حدّه]

واما حدّ هذا الميزان ، فان كل ما هو لازم للشيء ، تابع له في كل حال : فنفي اللازم يوجب بالضرورة نفي الملزوم ، ووجود الملزوم يوجب بالضرورة وجود اللازم . اما نفي الملزوم ووجود اللازم ، فلا نتيجة لهما ، بل هما من موازين الشيطان[3] ، وقد يزن به بعض اهل التعليم معرفته .

١) راجع ص ٩٩ .
٢) اشارة الى معراج محمد . راجع « السيرة » لابن هشام ، ص ٢٦٨–٢٧١ .
٣) وهي القياسات الباطلة .

[تطبيق عملي لهذا الحدّ]

اما ترى ان صحّة الصلاة يلزمها لا محالة كون المصلّي متطهّراً ؟ فلا جرم يصح ان تقول : « ان كانت صلاة زيد صحيحة ، فهو متطهّر ؛ ومعلوم انه غير متطهّر ، وهو نفي اللازم ؛ فيلزم منه ان صلاته غير صحيحة ، وهو نفي الملزوم » . وتقول : « ومعلوم ان صلاته صحيحة ، وهو وجود الملزوم ؛ فيلزم منه انه متطهّر ، وهو وجود اللازم » . اما ان قلت : « ومعلوم انه متطهر ، فيلزم منه ان صلاته صحيحة » ، فهذا خطأ لأنه ربما بطلت صلاته بعلة أخرى . فهذا وجود اللازم فلم يدل على وجود الملزوم . وكذلك ان قلت : « ومعلوم ان صلاته ليست بصحيحة ، فهو اذن غير متطهر » : وهذا خطأ غير لازم .

[الباب السادس]

القول في ميزان التعاند

— ثم قال : اشرح لي الآن ميزان التعاند[1] ، واذكر موضعه من القرآن وعياره ومحل استعماله .

[موضعه من القرآن]

— قلت : اما موضعه من القرآن ، فقوله تعالى في تعليم نبيّه ، عليه السلام : « قل : من يرزقكم من السموات والارض ؟ قل : الله . وانّا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين »[2] . فانه لم يذكر قوله : « أو اياكم » في معرض التسوية والتشكيك : بل فيه اضمار أصل آخر ، وهو : أنّا لسنا على ضلال في قولنا : « ان الله يرزقكم من السماء والأرض » ؛ فانه الذي يرزق من السماء بانزال الماء ، ومن الارض بانبات النبات ؛ فاذن أنتم ضالّون بانكار ذلك . وكمال صورة الميزان : « انّا أو اياكم لعلى ضلال مبين[3] » ، وهذا أصل ؛ ثم نقول : « ومعلوم انّا لسنا في ضلال » ، وهذا أصل آخر ؛ فيلزم من ازدواجهما نتيجة ضرورية وهو انكم في ضلال .

[عياره]

واما عياره من الصنجات المعروفة ، فهو ان من دخل داراً ليس فيها الا بيتان ، ثم دخلنا أحدهما فلم نره ، فنعلم علماً ضرورياً انه في البيت الثاني . وهذا لازدواج أصلين :

---

١) وهو القياس الشرطي المنفصل . راجع ص ١٧ ، و« محك النظر » ، ص ٤٢ : « وهو ضد نمط التلازم ، والمتكلمون يسمونه السبر والتقسيم ، والمنطقيون يسمونه الشرطي المنفصل ، ونحن سميناه التعاند » .

٢) سورة سبأ ٣٤/٢٤ .

٣) كذا في ق . وفي ا : لعلى هدى او في ضلال مبين .

أحدهما قوله انه في أحد البيتين قطعاً، والثاني انه ليس في هذا البيت اصلاً ، فيلزم منهما انه في البيت الثاني . فاذن نعلم كونه في البيت الثاني ، تارة بان نراه فيه[1] ، وتارة بان نرى البيت الثاني خالياً عنه . فان علمناه برؤيتنا اياه فيه ، كان هـذا علماً عيانياً ؛ وان عرفناه بان لم نره في البيت الثاني ، كان هذا علماً ميزانياً ، ويكون هذا العلم الميزاني قطعياً كالعياني .

[حدّه]

واما حدّ هذا الميزان ، فهو ان كل ما انحصر في قسمين ، فيلزم من ثبوت أحدهما نفي الآخر ، ومن نفي أحدهما ثبوت الآخر ، ولكن بشرط ان تكون القسمة منحصرة لا منتشرة . فالوزن بالقسمة المنتشرة وزن الشيطان ، وبه وزن بعض أهل التعليم كلامهم في مواضع كثيرة ، ذكرناها في « القواصم » وفي « جواب مفصل الخلاف »[2] والكتاب « المستظهري »[3] وغيرها من الكتب .

[مظنة استعماله]

واما موضع استعمال هذا في الغوامض فلا ينحصر ، ولعل اكثر النظريات تدور عليه . فان من انكر موجوداً قديماً ، فنقول له : « الموجودات اما ان تكون كلها حادثة ، أو بعضها قديماً » ، وهذا حاصر لانه بين النفي والاثبات دائر . ثم نقول : « ومعلوم ان كلها ليست بحادثة ؛ فيلزم ان فيها قديماً » . فان قال : « ولمَ قلت ان كلها ليست حادثة ؟ » فنقول : « لأن كلها لو كانت حادثة ، لكان حدوثها بانفسها من غير سبب ، او فيها حادث بلا سبب ؛ وباطل حدوث حادث في وقت خاص بلا سبب ؛ فبطل ان تكون كلها حادثة ، فثبت ان فيها موجوداً قديماً » . ونظائر استعمال هذا الميزان لا تنحصر .

[معنى القاب التعادل والتلازم والتعاند]

— فقال : قد فهمت بالحقيقة صدق هذه الموازين الخمسة . ولكن اشتهي ان أعرف معنى القابها ، ولمَ خصّصت الاول بانه ميزان التعادل ، والآخر بالتلازم ، والثالث بالتعاند ؟

١) كذا في ا و م ، والضمير متعلق بالبيت . وفي ق : فيها .
٢) من كتب الغزالي المفقودة .
٣) راجع ص ١٥ وما بعدها : « في الكشف عن تلبيساتهم ... » .

— قلت : سميت الاول ميزان التعادل ، لأن فيه أصلين متعادلين كأنهما كفتان متحاذيتان . وسمّيت الآخر ميزان التلازم ، لأن أحد الأصلين يشتمل على جزئين ، أحدهما لازم والآخر ملزوم ، كقولك : « لو[1] كان فيهما آلهة لفسدتا » . فان قولك « لفسدتا » لازم ، والملزوم قولك « لو كان فيهما آلهة » ؛ ولزمت النتيجة من نفي اللازم . وسمّيت الثالث ميزان التعاند ، لانه رجع الى حصر قسمين بين النفي والاثبات ، يلزم من ثبوت أحدهما نفي الآخر ومن نفي أحدهما ثبوت الآخر : فبين القسمين تضادّ وتعاند .

[لم يبتدع الغزالي الا اسامي هذه الموازين]

— فقال : هذه الاسامي انت ابتدعتها ، وهذه الموازين انت انفردت باستخراجها أم سبقت اليها ؟

— فقلت : اما هذه الاسامي فانا ابتدعتها ؛ واما الموازين فانا استخرجتها من القرآن ، وما عندي انّي سبقت الى استخراجها من القرآن ؛ واما أصل الموازين فقد سبقت الى استخراجها[2] ، ولها[3] عند مستخرجيها من المتأخرين اسام أخر سوى ما ذكرتها . وعند بعض الامم الخالية ، السابقة على بعثة محمد وعيسى ، صلوات الله عليهما ، اسام أخر كانوا قد تعلّموها من صحف ابراهيم وموسى ، عليهما السلام .

[عذره في ابداع هذه الاسامي]

ولكن بعثني على ابدال كسوتها باسام أخر ، ما عرفت من ضعف قريحتك وطاعة نفسك للأوهام . فانّي رأيتك من الاغترار بالظواهر بحيث ، لو سُقيت عسلاً احمر في قارورة حجام ، لم تطق تناوله لنفور طبعك عن المحجمة ، وضعف عقلك عن ان يعرّفك ان العسل طاهر في اي زجاجة كان[4] . بل ترى التركي يلبس المرقّعة والدرّاعة[5] فتحكم بانه صوفي أو فقيه ؛ ولو لبس الصوفي القَباء والقَلَنْسوة[6] ، حكم عليه[7] وهمك بانه تركي :

١) كذا في ا و م . وفي ق : ان .
٢) كذا في ا و م . وفي ق : سبقت باستخراجها .
٣) كذا في ا و م . وفي ق : له .
٤) كذا في ا و م . وفي ق : كانت .
٥) المرقعة : ثوب مرقع . الدراعة : جبة مشقوقة المقدم ولا تكون الاّ من صوف .
٦) القباء : ثوب يلبس فوق الثياب ، وكان يرتديه الجنود الترك . القلنسوة : نوع من لباس الرأس .
٧) كذا في ا و م . وفي ق : عليك .

فابدا يستجرّك وهمك الى ملاحظة غلاف الاشياء دون اللباب. ولذلك لا تنظر الى القول من ذات القول ، بل من حسن صنعته او حسن ظنّك بقائله : فــاذا كانت عبارته مستكرهة عندك ، أو قائله قبيح الحال في اعتقادك ، رددت القول وان كان في نفسه حقّاً . ولو قيل لك : « قل : لا اله الاّ الله، عيسى رسول الله »، نفر عن ذلك طبعك ، وقلت : « هذا قول[5] النصارى ، فكيف أقوله ؟ » ولم يكن لك من العقل ان تعرف ان هذا القول في نفسه حق ، وان النصراني ممقوت لا لهذه الكلمة ولا لسائر الكلمات ، بل لكلمتين فقط : احداهما[6] قوله : محمد ليس رسولاً ، والثانية قوله : الله ثالث ثلاثة ؛ وسائر اقواله وراء ذلك حق .

فلما رأيتك ورأيت رفقاءك من أهل التعليم ضعفاء العقول ، ولا تخدعهم الاّ الظواهر نزلت الى حدّك ، فسقيتك الدواء في كوز الماء ، وسقتك به الى الشفاء ، وتلطّفت بك تلطّف الطبيب بمريضه . ولو ذكرت لك انه دواء، وعرضته في قدح الدواء، لكان يشمئزّ طبعك عن قبوله ؛ ولو قبلته ، لكنت تتجرّعه ولا تكاد تسيغه . فهذا عذري في ابدال تلك الاسامي وابداع هذه . يقرّ به مَن يعرفه ، وينكره من يجهله .

[المقارنة بين هذه الموازين والموازين الجسمانية]

— فقال : لقد فهمت هذا كلّه ، ولكن اين ما كنت وعدته من ان هذا الميزان له كفّتان وعمود واحد تتعلّق به الكفّتان جميعاً ؟ ولستُ ارى في هــذه الموازين الكفّة والعمود ! واين ما ذكرته من الموازين التي هي أشبه بالقبّان ؟

— قلت : هذه المعارف ، أَلَسْتُ قد استفدتها من أصلين ؟ فكلّ أصل كفة ، والجزء المشترك بين الاصلين ، الداخل فيهما ، عمود . واضرب لك مثاله من الفقهيّات ، فلعلّه أقرب الى فهمك . فاقول : قولنا « كل مسكر حرام » كفّة ؛ وقولنا « وكل نبيذ مسكر » كفّة اخرى؛ والنتيجة ان كل نبيذ حرام . فههنا في الاصلين ثلاثة امور فقط : النبيذ والمسكر والحرام . أما النبيذ فانه يوجد في أحد الاصلين فقط ، فهو كفة ؛ واما الحرام فيوجد في الاصل الثاني فقط ،وهي الكفة الثانية ؛ وأما المسكر فمذكور في الاصلين جميعاً ، وهو مكرر فيهما مشترك بينهما ، فهو العمود . والكفتان متعلّقتان به ، اذ

٥) كذا في ا و م . وفي ق : مذهب .
٦) كذا في ا و م . وفي ق : احدهما .

احداهما[1] تتعلّق به تعلّق الموصوف بالصفة ، وهو قولك : « كل نبيذ مسكر » : فان النبيذ موصوف بالمسكر[2] ؛ والأخرى متعلّقة به تعلّق الصفة بالموصوف ، وهو قولك : « فكل مسكر حرام » . فتأمل ذلك حتى تعرف . فان فساد هذا الميزان تارة يكون من الكفة ، وتارة يكون من العمود ، وتارة من تعلّق الكفّة بالعمود، على ما انبّهك على رمز يسير منه في ميزان الشيطان[3] .

واما المشبّه بالقبّان فهو ميزان التلازم ، اذ أحد طرفيه أطول من الآخر كثيراً . فانك تقول : « لو كان بيع الغائب صحيحاً ، للزم بصريح الالزام » ، وهذا اصل طويل مشتمل على جزئين ، لازم وملزوم ؛ والثاني هو قولك : « ليس يلزم بصريح الالزام » ، وهذا اصل آخر أقصر منه ، فكان[4] أشبه بالرمّانة القصيرة المقابلة لكفّة القبّان .

واما ميزان التعادل ، فتتعادل فيه كفّتان ليس أحدهما[5] أطول من الآخر ، بل كل واحد منهما يشتمل على صفة وموصوف فقط . فافهم هذا مع ما عرّفتك من ان الميزان الروحاني لا يكون كالميزان الجسماني ، بل يناسبه مناسبة ما . وكذلك يمكن تشبيهه بتولّد النتيجة من ازدواج الاصلين ، اذ يجب ان يدخل شيء من أحد الاصلين في الآخر ، وهو « المسكر » الموجود في الاصلين ، حتّى تتولّد النتيجة . فان لم يدخــل من أحد الاصلين في الآخر شيء ، لم تتولّد من قولك : « كل مسكر حرام » و« كل مغصوب مضمون » ، نتيجة أصلاً . وهما أصلان أيضاً ، لكن لم يجر بينهما نكاح وازدواج ، اذ ليس يدخل من أحدهما جزء في الآخر . وانما النتيجة تتولّد من الجزء المشترك الداخل من أحدهما في الآخر ، وهو الذي سمّيناه عمود الميزان .

[الموازنة بين المحسوس والمعقول]

ولو فتح لك باب الموازنة بين المحسوس والمعقول، انفتح لك باب عظيم في معرفة الموازنة بين عالم الملك والشهادة وبين عالم الغيب والملكوت[6] ، وتحته أسرار عظيمة ، من لم يطّلع

١) كذا في ا . وفي ق : احدهما .
٢) في ق : المسكر .
٣) اي القياس الباطل . راجع ص ٧٢ .
٤) كذا في م . وفي ق و ا : كانت .
٥) الضمير متعلق بأصل او طرف .
٦) راجع :«كتاب الاملاء»، ص ٢٢٢ : « وذلك ان العالم قد انقسم بالعوالم الى عالم الملك وهو ظاهر الحواس ، والى عالم الملكوت وهو الباطن في العقول ، والى عالم الجبروت وهو المتوسط الذي يطرف كل واحد منها » .

عليه حُرِّم الاقتباس من أنوار القرآن والتعلّم منه ، ولم يحظَ من علمه الاّ بالقشور . وكما ان في القرآن موازين كل العلوم ، فكذلك فيه مفاتيح كل العلوم ، كما أشرت اليه في كتاب « جواهر القرآن »[١] فاطلبه منه . ولَسرّ الموازنة بين عالم الشهادة والملكوت يتجلّى في المنام بالحقائق[٢] المعنوية في الامثلة الخيالية ، لأن الرؤيا[٣] جزء من النبوّة ، وفي عالم النبوّة يتجلّى تمام الملك والملكوت .

ومثاله من النوم رجل رأى في منامه كأنّ في يده خاتَماً يختم به أفواه الرجال وفروج النساء[٤] ، فقصّ رؤياه على ابن سيرين[٥] . فقال : « انك مؤذّن ، تؤذّن في رمضان قبل الصبح » ، فقال : « هو كذلك » . فانظر الآن لِمَ تجلّى له حاله من عالم الغيب في هذا المثال ، واطلب الموازنة بين هذا المثال والآذان قبل الصبح في رمضان . وربّما يرى هذا المؤذّن نفسه يوم القيامة ، وفي يده خاتم من نار ، ويقال له : « هذا هو الخاتم الذي كنت تختم به أفواه الرجال وفروج النساء » ، فيقول : « والله ما فعلت هذا ! » فيقال له[٦] : « نعم كنت تفعله ولكن تجهله ، لأن هذا روح فعلك » . ولا تتجلّى حقائق الاشياء وأرواحها الاّ في عالم الارواح ، ويكون الروح في غطاء من الصورة في عالم التلبيس ، عالم الخيال . والآن قد « كشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد »[٧] . وكذلك يفتضح كل من ترك حدًّا من حدود الشرع . وان اردت له تحقيقاً ، فاطلبه من باب حقيقة الموت من

١) راجع «جواهر القرآن»، طبعة مصر ، ١٣٥٢/١٩٣٣ ، ص ١٨–٢٨ : في كيفية انشعاب العلوم الدينية وسائر العلوم مطلقاً من القرآن .

٢) في ق و م : الحقائق . راجع «جواهر القرآن»، ص ٢٨ : في الموازنة والمناسبة بين عالم الملك وعالم الشهادة وبين عالم الغيب والملكوت .

٣) راجع «جواهر القرآن»، ص ٢٩ : « فانظروا الى ما ينكشف للنائم في نومه من الرؤيا الصحيحة التي هي جزء من ستة واربعين جزءاً من النبوة » .

٤) راجع «جواهر القرآن»، ص ٢٩ : « فانظر ختم الافواه والفروج بالخاتم، مشاركاً للاذان قبل الصبح ، في روح الخاتم وهو المنع » .

٥) سيرين : بالكسر ، وهو اسم مولى بن مالك سباه خالد بن الوليد، وهو والد محمد بن سيرين المعبّر .

٦) « له » سقط من ق .

٧) سورة قٓ ٥٠/٢٢.

كتاب « جواهر القرآن »[١] ، لترى[٢] فيه العجائب . وأطل التأمّل فيه ، فعساك تنفتح لك رَوزَنة[٣] الى عالم الملكوت تسترق منها السمع .

[الرجوع الى التعليمي]

فانّي ما أراك يفتح لك بابها وانت انّما تنتظر معرفة الحقائق من معلّم غائب لا تراه ، ولو رأيته لوجدته اضعف منك في المعرفة كثيراً . فخذها ممن سافر وبحث وتعرّف ، فعلى الخبير سقطت فيه .

— فقال : هذا الآن حديث آخر يطول بيني وبينك الحجاج فيه . فان هذا المعلّم الغائب ، وان كنت لم أرَ منظره ، فقد سمعت خبره كالليث ، وان لم أرَه ، فقد رأيتُ أثره . ولقد كانت والدتي الى ان تموت ، ومولانا[٤] صاحب قلعة ألَموت يثنيان عليه ثناء بالغاً ، حتى قالا انه لَمطّلع على كل ما يجري في العالم ولو على الف فرسخ . أفأكذّب والدتي ، وهي العجوز العفيفة الستيرة ، او مولانا ، وهو الامام الحسن السيرة والسريرة ؟ كلا ! بل هما شاهدان صادقان . كيف ، وقد طابقهما على ذلك جميع رفقائي من اهــل دامغان وأصبهان ، ولهم الامر المطاع وفي حكمهم سكان القلاع ؟ أفترى انهم منخدعون وهم الاذكياء ، او متنمّسون وهم الاتقياء ؟ هيهات ! هيهات ! دَع الغيبة ، فان مولانا يطلع على ما يجري بيننا من غير ريبة ، اذ « لا يَعزُب عنه مثقال ذرّة »[٥] في الارض ولا في السماء . فأخشى ان أتعرّض لمقته بمجرّد السماع والاصغاء . فاطوِ طومار[٦] الهذيان ، وارجع الى حديث الميزان ، واشرح لي ميزان الشيطان .

١) راجع «جواهر القرآن»، ص ٣١–٣٢ : « ...فافهم من هذا انك ما دمت في هذه الدنيا فانت نائم ، وانما يقظتك بعد الموت » . راجع ايضاً «كتاب الاربعين»، طبعة ١٣٢٨ هـ ، ص ٣٢١ : فصل في حقيقة الموت وماهيته .

٢) كذا في ا . وفي ق : لتر . وفي م : فترى .

٣) الكوة والخرق في الحائط ، وهي معربة .

٤) هو الحسن بن الصباح . راجع فيما سبق ص ١٠ و١١.

٥) سورة سبأ ٣٤/٣ .

٦) الطومار والطامور : الصحيفة .

[الباب السابع]

القول في موازين الشيطان وكيفية وزن اهل التعليم بها[1]

— فقلت : اسمع الآن ، يا مسكين ، شرح ميزان رفقائك ، فانّك بَعْد في غلوائك . واعلم ان كل ميزان ذكرتُه من موازين القرآن ، فللشيطان في جنبه ميزان ملصق به ، يمثّله بالميزان الحق ليوزن به فيُغلط[2] . لكن الشيطان انما يدخل من مواضع الثُلَم ، فمَن سدّ الثُلَم وأحكمها أمِنَ مِن الشيطان . ومواقع ثلمه عشرة ، وقد جمعتها وشرحتها في كتاب «محكّ النظر »[3] وكتاب « معيار العلم »[4] ، الى غير ذلك من دقائق في شروط الميزان ، لم اذكرها الآن لقصور فهمك عن ادراكها . فان أردتَ معاقد جملها الفيتها في كتاب « المحك » ، وان أردت شرح تفاصيلها وجدتها في كتاب « المعيار » .

[ميزان الشيطان وموضعه من القرآن]

لكن اقدّم الآن انموذجاً واحداً ، وذلك هو الذي القاه الشيطان في خاطر الخليل ، عليه السلام ، اذ قال الله تعالى : « وما ارسلنا (...) من رسول ولا نبيّ الاّ اذا تمنّى القى الشيطان في امنيّته ، فينسخ الله ما يلقي الشيطان » (الآية)[5] . وانما ذلك في مبادرته الى الشمس وقوله : « هذا ربّي هذا اكبر » . لأجل انه اكبر ، أراد ان يخدعه به .

---

١) في ق : به .

٢) وهو القياس الباطل .

٣) راجع كتاب «محك النظر في المنطق»، طبعة مصر ، ص ٧٣–٨٢ : في حصر مدارك الغلط في القياس ، وحصر ثلم غلطه .

٤) راجع كتاب «معيار العلم»، طبعة ١٣٢٩ ﻫ بمصر ، النظر الثالث في المغلطات في القياس ، ص ١٢٠–١٤٠ .

٥) سورة الحج ٢٢/٥٢ .

[كيفية الوزن به]

وكيفية الوزن به ان الاله هو الاكبر ، فهذا أصل معلوم بالاتفاق ؛ والشمس هو الاكبر من الكواكب ، وهذا أصل آخر معلوم بالحسّ ؛ فيلزم منه ان الشمس اله ، وهي النتيجة . وهذا ميزان الصقه الشيطان بالميزان الاصغر من موازين التعادل . لأن « الاكبر » وصفٌ وُجد للاله ووجـــد للشمس ، فيوهم ان احدهما يوصف بالآخر ، وهو عكس الميزان الأصغر ، اذ حدّ ذلك الميزان ان يوجد شيآن لشيء واحد ، لا ان يوجد شيء واحد لشيئين . فانه ان وجد شيآن لشيء واحد ، وُصف بعض أحدهما بالآخر ، كما سبق ذكره[1] . أما اذا وجد شيء واحد لشيئين ، فلا يوصف أحد الشيئين بالآخر . فانظر كيف يلبّس الشيطان بالعكس .

[عياره]

وعيار هذا الميزان الباطل من الصنجة الظاهرة البطلان ، اللون . فانه يوجد للسواد والبياض جميعاً ، ثم لا يلزم ان يوصف البياض بالسواد والسواد بالبياض . بل لو قال قائل : « البياض لون ، والسواد لون ، فيلزم منه ان السواد بياض » ، كان خطأ باطلاً . فكذلك قوله : « الاله اكبر ، والشمس اكبر ، فالشمس اله » ، فهذا خطأ ، اذ يجوز ان يوصف المتضادان بوصف واحد . فاتصاف شيئين بوصف واحد لا يوجب بين الشيئين اتصالاً[2] ؛ اما اتصاف شيء واحد بشيئين يوجب بين الوصفين اتصالاً . وَمَن كَلَّ فهمُه لم يدرك التفرقة بين اتصاف شيء بشيئين ، وبين اتصاف شيئين بشيء .

[استعمال اهل التعليم لميزان الشيطان]

— فقال : قد اتضح لي بطلان هذا ، ولكن متى وزن اهل التعليم كلامهم به ؟

— قلت : وَزَنوا به كلاماً كثيراً اشحّ على أوقاتي ان أضيّعها بحكايته ، لكن اريك انموذجاً واحداً . فلقد سمعتَ كثيراً قولهم : « ان الحق مع الوحدة والباطل مع الكثرة ؛ ومذهب الرأي يفضي الى الكثرة ، ومذهب التعليم يفضي الى الوحدة ؛ فيلزم منه أن يكون الحق في مذهب التعليم » .

---

١) راجع فيما سبق ، ص ٦٠ و ٦١ .

٢) كذا في ا و م . وفي ق : اتصافا .

— قال : نعم ، قد سمعتُ هذا كثيراً ، واعتقدته ، وأعرفه برهاناً قاطعاً لا اشكّ فيه .

— فقلت : فهذا ميزان الشيطان . انظر كيف انتكس رفقاؤك : استعملوا قياس الشيطان وميزانه في ابطال ميزان الخليل ، عليه السلام ، وسائر الموازين .

— قال : وما وجه تخريجه عليه ؟

— فقلت : الشيطان انما يلبّس في الموازين بتكثير الكلام فيه وتشويشه حتى لا يعلم منه موضع التلبيس . وهذا كلام كثير حاصله ان الحق يوصف بالوحدة ، فهذا أصل ؛ وان مذهب التعليم يوصف بالوحدة ، فهذا اصل آخر ؛ فيقول : « فيلزم منه ان مذهب التعليم يوصف بالحق لانّ الوحدة في شيء واحد ، واتصف به شيئان ، فيجب اتصاف احد الشيئين بالآخر » . كقول القائل[1] : « اللون وصف واحد اتصف به البياض والسواد جميعاً ، فيلزم منه[2] اتصاف البياض بالسواد » . وكقول الشيطان : « الاكبر وصف واحد يتصف به الاله والشمس ، فيلزم منه ان تتصف الشمس بالاله » . فلا فرق بين هذه الموازين ، اعني وجود اللون للسواد والبياض ، ووجود الاكبر للاله والشمس ، ووجود الوحدة للتعليم والحق . فتأمل لتفهم ذلك .

[مثال آخر في استعمال اهل التعليم لميزان الشيطان]

— فقال : قد فهمت هذا قطعاً ، ولكن لا اقنع بمثال واحد . فاذكر لي مثالاً آخر من موازين رفقائي ليزداد قلبي سكوناً الى انخداعهم بموازين الشيطان .

— قلت : أمّا سمعتَ قولهم : « ان الحق اما ان يعرف بالرأي المحض او بالتعليم المحض ، واذا بطل احدهما ثبت الآخر ؛ وباطل ان يكون مدركاً بالرأي العقلي المحض ، لتعارض العقول والمذاهب ؛ فثبت انه بالتعليم » ؟

— فقال : اي والله ، قد سمعت ذلك كثيراً ، وهو مفتاح دعوتهم وعنوان حجتهم .

— قلت : فهذا وزن بميزان الشيطان الذي الصقه بميزان التعاند[3] . فان ابطال احد

١) « لان الوحدة في شيء واحد ... كقول القائل » سقط من ق ، والسقوط واضح بالاستناد الى ا و م ، والى ما جاء في آخر المقطع .
٢) كذا في ا . « منه » سقط من ق و م .
٣) راجع ص ٦٥ : القول في ميزان التعاند .

القسمين يُنتج ثبوت الآخر ، ولكن بشرط ان تكون القسمة منحصرة لا منتشره . والشيطان يلبس المنتشرة بالمنحصرة . وهذه منتشرة اذ ليست دائرة[1] بين النفي والاثبات ، بل يمكن بينهما قسم ثالث وهو ان يدرك بالعقل والتعليم جميعاً .

وعياره من الصنجات المعلومة بطلانها ، قول القائل : « الالوان لا تدرك بالعين بل بنور الشمس » . فقلنا : « لِمَ ؟ » قال : « لا تخلو امـــا ان تدرك بالعين او بنور الشمس ؛ وباطل ان تدرك بالعين ، لانه لا يُدرك بالليل ؛ فثبت انها[2] تدرك بنور الشمس » . فيقال له : « يا مسكين ! بينهما قسم ثالث وهو ان تدرك بالعين ، ولكن عند نور الشمس » .

[الرجوع الى قول اهل التعليم ان الحق مع الوحدة والباطل مع الكثرة]

— فقال : اريد ان تزيد لي شرحاً للغلط الواقع في الانموذج الاول ، وهو حديث الحقّ والوحدة ، فان التفطّن لمواضع الغلط منه لطيف جدّاً .

— قلت : وجه الغلط ما ذكرت ، وهو التباس اتصاف شيء واحد بشيئين ، باتصاف شيئين بشيء واحد . ولكن اصل هذا الغلط ايهام العكس : فان من علم ان كل حقّ واحد ، ربما ظنّ ان كل واحد حقّ . وليس يلزم هذا العكس ، بل اللازم منه عكس خاص ، وهو ان بعض الواحد حقّ . فان قولك : « كل انسان حيوان » ، لا يلزم منه عكس عام ، وهو ان كل حيوان انسان ، بل اللازم ان بعض الحيوان انسان .

ولا يستولي الشيطان بحيله على الضعفاء اشدّ واكثر من ايهام العكس العام حتى ينتهي الى المحسوسات . حتى انّ مَن رأى حبـــلاً أسود مبرقش اللون ، يرتاع منه لشبهه بالحية . وسببه معرفته ان كل حية فطويل مبرقش اللون ، فيسبق وهمه الى عكسه العام ، ويحكم بان كل طويل مبرقش اللون فهو حية . وكان اللازم منه عكساً خاصاً ، وهو ان بعض الطويل المبرقش حية ، لا انّ كلّه كذلك . وفي العكس والنقيض دقائق كثيرة لا تفهمها الآ من كتاب « محكّ النظر »[3] و « معيار العلم »[4] .

١) كذا في م . وفي ق و ا : ليس دائراً .
٢) كذا في ا . وفي ق : انه .
٣) راجع «محك النظر» ، ص ٢٦–٣٠ : في بيان نقيض القضية وعكسها .
٤) راجع «معيار العلم» ، ص ٧٢–٧٦ : القضية باعتبار نقيضها وعكسها .

[في فساد الميزان الجسماني]

ـ فقال : اني اجد بكل مثال(1) تذكرة طمأنينة أخرى لمعرفة موازين الشيطان . فلا تبخل عليّ بمثال آخر من موازين الشيطان .

ـ قلت : ان خلل الميزان تارة يكون من سوء التركيب، بان لا يكون تعلّق الكفّتين بالعمود تعلّقاً مستقيماً ، وتارة يكون من نفس الكفّة وفساد طينتها التي منها اتخذت : فانها اما ان تتخذ من حديد او نحاس او جلد حيوان . فلو اتُّخذت(2) من الثلج او القطن لم يمكن الوزن به . والسيف تارة يفسد لخلل شكله ، بان يكون على هيئة العصا غير معترض ولا حادّ ، وتارة يكون من فساد طينته ومادته التي منها اتُّخذ ، بان يكون متخذاً من خشبٍ او طين .

[في فساد تركيب موازين الشيطان وفساد مادتها]

فكذلك ميزان الشيطان قد يكون فساده بفساد تركيبه ، كما ذكرت في مثال كبر الشمس ووحدة الحقّ : فان صورتها مختلّة معكوسة ، كالذي يجعل الكفّتين فوق العمود ويريد ان يزن به . وتارة يكون لفساد المادة ، كقول ابليس : « انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين » ، في جواب قوله تعالى : « ما منعك ان تسجد لما خلقت بيديّ ؟»(3) وقد أدرج ابليس في هذا ميزانين، اذ علّل منع السجود بكونه خيراً، ثم أثبت الخيرية بانه خُلق من نار . واذا صرّح بجميع أجزاء حجّته ، وجد ميزانه مستقيم التركيب لكن فاسد المادّة . وكمال صورته أن يقول : « أنا خير منه ؛ والخير لا يسجد ؛ فانا اذن لا أسجد » . فكلا أصلَي هذا القياس ممنوع لانه غير معلوم، والعلم الخفي يوزن بالعلوم الجلية . وما ذكره غير جليّ ولا مسلّم ، اذ نقول : « لا نسلّم انك خير ،وهذا منع الاصل الاول؛ والآخر : انّا لا نسلّم ان الخير لا يلزمه السجود ، لأن اللزوم والاستحقاق بالأمر لا بالخيريّة » . لكن ترك ابليس الدلالة على الاصل الثاني، وهو ان اللزوم بالأمر لا بالخيرية، واشتغل باقامة الدليل على « اني خير لاني خلقت من نار » ، وهذا دعوى الخيرية بالنسب .

1) كذا في ا و م . وفي ق : مقال .
2) كذا في ا و م . وفي ق : اتخذ .
3) سورة ص ٣٨/٧٦ و٧٥.

وكمال صورة دليله وميزانه ان يقول : « المنسوب الى الخير خير ؛ وانا منسوب الى الخير ؛ فاذن أنا خير » . وكلا هاتين الكفتين فاسد أيضاً،لأنّا لا نسلّم « ان المنسوب الى الخير خير » ؛ بل الخيرية بصفات الذات لا بالنسب : فيجوز أن يكون الحديد خيراً من الزجاج،ثم يتخذ من الزجاج بحسن الصنعة ما هو خير من المتخذ من الحديد . وكذلك نقول : « ابراهيم ، عليه السلام ، خير من وُلد نوح ، عليه السلام »،وان كان ابراهيم مخلوقاً من آزر(1)، وهو كافر ، وولد نوح من نبيّ . وأما أصله الثاني، وهو « اني مخلوق من خير » لان النار خير من الطين ، فهذا أيضاً غير مسلّم،بل الطين من التراب والماء، وربما يقال ان بامتزاجها قوام(2) الحيوان والنبات، وبهما يحصل النَّشْء والنَّمَاء ؛ أما النار فمفسد مهلك للجميع ؛ فقوله ان النار خير باطل .

فهذه الموازين صحيحة الصور فاسدة المادة ، شبه السيف المتخذ من الخشب، بل هو كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء ، حتى اذا جاءه لم يجده شيئاً ، ووجد الله عنده فوفاه حسابه . وكذلك يرى أهل التعليم أحوالهم يوم القيامة،اذا كُشف لهم عن(3) حقائق موازينهم . وهذا أيضاً مدخل من مداخل الشيطان ينبغي أن يسدّ .

[مادة النظر الصحيحة]

بل المادة الصحيحة التي تستعمل في النظر كلّ أصل معلوم قطعاً اما بالحسّ او بالتجربة أو بالتواتر الكامل او بأوّل العقل أو بالاستنتاج من هذه الجملة .

أما الذي يستعمل في المحاجة والمجادلة ، فما يعترف الخصم به ويسلّمه ، وان لم يكن معلوماً في نفسه : فانه تصير حجّة عليه . وكذلك تجري بعض أدلّة القرآن ، فلا ينبغي ان تنكر أدلة القرآن اذا أمكنك التشكك في أصولها ، لأنها أوردت على طوائف كانوا معترفين بها .

1) راجع سورة الانعام ٦/٧٤ : « واذ قال ابراهيم لابيه آزر : اتتخذ اصناماً آلهة ؟ »
2) « قوام » سقط من ق .
3) « عن » سقط من ق .

[الباب الثامن]

القول في الاستغناء بمحمد، عليه السلام، وبعلماء امته عن امام آخر. وبيانه معرفة صدق محمد، عليه السلام، بطريق اوضح من النظر في المعجزات واوثق منه، وهو طريق العارفين[1]

[أليس التعويل على الامام المعصوم اقرب الطرق الى المعرفة ؟]

— فقال : لقد اكملت الشفاء، وكشفت الغطاء، وايّدت باليد البيضاء. لكن بنيت قصراً وهدمت مصراً . فاني الى الآن كنت أتوقّع أن أتعلّم منك الوزن بالميزان، واستغني بك وبالقرآن عن الامام المعصوم . والآن اذا ذكرت هذه الدقائق في مداخل الغلط ، فقد أيستُ من الاستقلال به . فانّي لا آمن أن أغلط لو اشتغلت بالوزن ، وقد عرفت الآن ان الناس لمَ اختلفوا في المذاهب . وذلك انهم لم يفطنوا لهذه الدقائق كما فطنت ، فغلط بعضهم ، وأصاب بعضهم . فاذن أقرب الطرق لي أن أعوّل على الامام حتى اتخلّص من هذه الدقائق .

[المعرفة بالامام الصادق ليست ضرورية]

— فقلت : يا مسكين ! معرفتك بالامام الصادق ليست ضرورية . فهي امّا تقليد للوالدين ، أو هي موزونة بشيء من هذه الموازين . فان كل علم ليس أوّلياً ، فبالضرورة يكون حاصلاً عند صاحبه بقيام هذه الموازين في نفسه ، وان كان هو لا يشعر به .

١) العارفون هم الذين يؤثرون « جنة المعارف ورياضها وبساتينها على الجنة التي فيها قضاء الشهوات المحسوسة » . راجع «جواهر القرآن» ، ص ٤٤—٥٠ . راجع ايضاً «كتاب الاربعين» ، ص ٢٩٦ : « العارف لا يحب الاّ الله تعالى » .

فانك عرفت صحة ميزان التقدير بانتظام الاصلين في ذهنك ، التجربي والحسّي ، وكذا سائر الناس وهم لا يشعرون به . ومن يعرف ان هذا الحيوان مثلاً غير حامل لانه بغل ، عرف بانتظام أصلين ، وان كان لا يشعر بمصدر علمه . وكذلك كل علم في العالم يحصل للانسان فيكون كذلك .

فانت اذا أخذت اعتقاد العصمة في الامام الصادق ، بل في محمّد ، عليه السلام ، تقليداً من الوالدين والرفقاء ، لم تتميّز عن اليهود والمجوس : فانهم كذلك فعلوا . وان أخذت من الوزن بشيء من هذه الموازين ، فلعلّك غلطت في دقيقة من دقائقه ، فينبغي ان لا تثق به .

[الطريق الصحيح في اكتساب المعرفة]

— فقال : صدقت ! فاين الطريق ؟ فلقد سددت طرق التعليم والوزن جميعاً .

— قلت : هيهات ! راجع القرآن . فقد علّمك الطريق اذ قال : « ان الذين اتقوا اذا مسّهم طائف من الشيطان تذكّروا فاذا هم مبصرون »[1]، ولم يقل : « سافَروا فاذا هم مبصرون » . فانت تعلم ان المعارف كثيرة ، فلو ابتدأت في كل مشكلة سَفَراً الى الامام المعصوم بزعمك ، طال عناؤك وقلّ علمك . لكن طريقك ان تتعلّم منّي كيفية الوزن ، وتستوفي شروطه . فان اشكل عليك شيء عرضته على الميزان ، وتذكّرت شروطه بفكر صاف وجدّ واف ، فاذن انت مبصر .

وهذا كما انك ان حسبت ما للبقّال عليك او لك عليه ، او قسمت في مسئلة من مسائل الفرائض ، وشككت في الاصابة والخطأ ، فيطول عليك ان تسافر الى الامام ؛ ولكن تُحكم علم الحساب ، وتتذكّره ولا تزال تعاوده مرّة بعد أخرى ، حتى تستيقن قطعاً انك ما غلطت في دقيقة من دقائقها[2]. وهذا يعرفه من يعرف الحساب . فكذلك من عرف الوزن كما أعرفه ، فينتهي به التذكّر والتفكر والمعاودة مرّة بعد أخرى الى اليقين الضروري بانه ما غلط . فان لم تسلك هذا الطريق لم تفلح قطّ ، وصرت تتشكّك بلعل وعسى . ولعلّك غلطت في تقليدك لامامك ، بل للنبي الذي آمنت به ، فان معرفة صدق النبي ليست ضرورية[3] .

١) سورة الاعراف ٧/٢٠١ .
٢) الضمير متعلق بمسئلة .
٣) كذا في ا و م . وفي ق : ليس ضرورياً .

[اعتراضات]

— فقال : لقد ساعدتني على ان التعليم حقّ ، فان الامام هو النبي ، عليه السلام ؛ واعترفت بان كل أحد لا يمكنه ان يأخذ العلم من النبي ، عليه السلام ، دون معرفة الميزان ، وانه لا يمكنه[1] معرفة تمام الميزان الأ منك . فكأنك ادعيت الامامة لنفسك خاصّة . فما برهانك ومعجزتك ؟ فانّ امامي اما ان يقيم معجزة ، او يحتجّ بالنصّ المتعاقب من آبائه اليه . فأين نصّك او معجزتك ؟

[لا يدعي الغزالي الامامة لنفسه خاصة]

— فقلت : اما قولك : « انك تدّعي الامامة لنفسك خاصّة » ، فليس كذلك . فاني اجوّز ان يشاركني غيري في هذه المعرفة ، فيمكن ان يُتعرّف منه ، كما يُتعلّم مني : فلا اجعل التعليم وقفاً على نفسي .

وأما قولك : « تدّعي الامامة لنفسك » ، فاعلم ان الامام قد يُعنى به الذي يتعلّم من الله بواسطة جبريل ، وهذا لا ادّعي لنفسي . وقد يعنى به الذي يتعلّم من الله ومن جبريل بواسطة الرسول ، وبهذا المعنى نسمّي علي ، رضي الله عنه ، اماماً . فانه تعلّم من الرسول لا من جبريل ، وانا بهذا المعنى ادّعي الامامة لنفسي .

[برهانه في صحة طريقه في اكتساب المعرفة]

واما برهاني عليه ، فاوضح من النص ومما تعتقده معجزة . فان ثلاثة انفس ، لو ادعوا عندك انهم يحفظون القرآن ، فقلت : « ما برهانكم ؟ » فقال أحدهم : « برهاني انه نصّ عليّ الكسائي ، استاذ المقرئين ، اذ نصّ على استاذ استاذي ، واستاذي نصّ عليّ ، فكأنّ الكسائي نصّ عليّ » . وقال الثاني : « برهاني انّي اقلب هذه العصا حيّة » ، وقلب العصا حية . وقال الثالث : « برهاني انّي اقرأ جميع القرآن بين يديك من غير مصحف » ، وقرأ . فليت شعري أي هذه البراهين اوضح ، وقلبك بأيها اشدّ تصديقاً !

— فقال : بالذي قرأ القرآن . فهو غاية البرهان ، اذ لا يخالجني فيه ريب . اما نصّ استاذه عليه ، ونصّ الكسائي على استاذه ، فيتصوّر ان تقع فيه اغاليط ، لاسيا عند طول الاسناد . واما قلبه العصا حيّة ، فلعلّه فَعَل ذلك بحيلة وتلبيس ؛ وان لم يكن

١) كذا في ا و م . وفي ق : يمكنك .

تلبيساً[1] ، فغايته انه فِعل عجيب . ومن اين يلزم ان من يقدر على فعل عجيب ينبغي ان يكون حافظاً للقرآن ؟

— فقلت : فبرهاني ايضاً اني كما عرفت هذه الموازين ، عرّفت وافهمت وازلت الشكّ عن قلبك في صحته . فيلزمك الايمان بامامتي ، كما اذا تعلّمت الحساب وعلمه من استاذ . فانه اذا علّمك الحساب ، حصل لك علم بالحساب وعلم آخر ضروري بان استاذك محاسب وعالم بالحساب . فقد علمت من تعليمه علمَه وصحّةَ دعواه ايضاً : « بأنّي محاسب » .

وكذلك آمنت أنا بصدق محمّد ، عليه السلام ، وصدق موسى ، عليه السلام ، لا بشقّ القمر[2] وقلب العصا حيّة . فان ذلك يتطرّق اليه التباس كثير ، فقد لا يوثق به ؛ بل من يؤمن بقلب العصا حية ، يكفر بخوار العجل كفر السامري[3] . فان التعارض في عالم الحسّ والشهادة كثير جدًّا . لكنّي تعلّمت الموازين من القرآن ، ثم وزنت بها جميع المعارف الالهية ، بل أحوال المعاد[4] وعذاب اهل الفجور وثواب اهل الطاعة ، كما ذكرته في كتاب « جواهر القرآن »[5] ، فوجدت جميعها موافقة لما في القرآن ولما في الاخبار ، فتيقّنت ان محمّداً ، عليه السلام ، صادق ، وان القرآن حقّ . وفعلت كما قال علي ، رضي الله عنه ، اذ قال : « لا تعرف الحق بالرجال ، اعرف الحقّ تعرف اهله » .

فكانت معرفتي بصدق النبي ضرورية[6] ، كمعرفتك اذا رأيت رجلاً غريباً يناظر في مسئلة من مسائل الفقه ، ويحسن فيه ، ويأتي بالفقه الصحيح الصريح : فانك لا تتمارى في انه فقيه ، ويقينك الحاصل به أوضح من اليقين الحاصل بفقهه لو قلب الف عصا

١) كذا في م . وفي ق : تلبيس .
٢) معجزة منسوبة الى محمد . راجع سورة القمر ٥٤ /١ ، و«جامع الترمذي» ، الجزء الثاني ، في ابواب الفتن ، ص ٤١ ، في انشقاق القمر .
٣) راجع سورة طه ٢٠ /٨٣–٩٨ ، وسورة الاعراف ٧ /١٤٨ .
٤) كذا في ا و م . وفي ق : الميعاد .
٥) راجع «كتاب الاربعين» ، ص ٣٣٨ ، وهو قسم من كتابه المسمى بـ«جواهر القرآن» . وقد اجاز ان يكتب مفرداً فكتبوه وجعلوه كتاباً مستقلاً .
٦) كذا في م . وفي ا و ق : ضرورياً .

ثعباناً . لان ذلك قد يتطرق اليه احتمال السحر والتلبيس والطلسم وغيره ، الى ان يكشف عنه ؛ ويحصل به ايمان ضعيف ، هو ايمان العوام والمتكلمين . فاما ايمان ارباب المشاهدة ، الناظرين من مشكاة الربوبية ، كذلك يكون .

[المعارف التي توزن بهذا الميزان]

— فقال : فانا ايضاً اشتهي ان اعرف النبي كما عرفته . وقد ذكرتَ ان ذلك لا يُعرف الا بان توزن جميع المعارف الالهية بهذا الميزان ، وما يتّضح عندي ان جميع المعارف الدينية يمكن وزنها بهذه الموازين . فبِمَ أعلم ذلك ؟

— قلت : هيهات ! لا ادّعي اني ازن بها المعارف الدينية فقط ، بل ازن بها ايضاً العلوم الحسابية والهندسية والطبّية والفقهية والكلامية ، وكل علم حقيقي غير وضعي فانّي اميّز حقّه عن باطله بهذه الموازين . وكيف لا ، وهو القسطاس المستقيم والميزان الذي هو رفيق الكتاب والقرآن في قوله : « لقــد ارسلنا رسلنا بالبيّنات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان »[1] ؟ واما معرفتك بقدرتي على هذا ، فلا تحصل لا بنص ولا بقلب العصا ثعباناً ، ولكن تحصل بان تستكشف ذلك تجربة وامتحاناً . فمدّعي الفروسية لا ينكشف صدقه حتّى يركب فرساً ويركض في ميدان[2] . فاسألني عمــا شئت من العلوم الدينية لأكشف لك الغطاء عن الحق فيه واحداً واحداً ، وازنه بهذا الميزان وزناً يحصل لك علم ضروري بان الوزن صحيح وانّ العلم المستفاد منه مستيقن . وما لم تجرّب لم تعرف .

[في رفع الاختلافات بين الخلق]

— فقال : وهل يُمكنك ان تُعرّفَ جميعَ الحقائق والمعارف الالهية جميعَ الخلق ، فترفع الاختلافات الواقعة بينهم ؟

— قلت : هيهات ! لا اقدر عليه . وكأن امامك المعصوم الى الآن قــد رفع الاختلاف بين الخلق ، وأزالَ الاشكالات عن القلوب ! بل الانبياء ، عليهم السلام ،

١) سورة الحديد ٥٧/٢٥ .
٢) كذا في ا . وفي ق : ويركض ميدانا . وفي م : يركض ميدانا .

متى رفعوا الاختلاف ، ومتى قدروا عليه ؟ بل اختلاف الخلق حكم ضروري أزليّ : « ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم »[1] . أفادّعي[2] ان أعارض قضاء الله الذي قضى به في الازل ؟ أوَيقدر امامك ان يدّعي ذلك ؟ فان كان يدّعيه ، فلمَ ادّخره الى الآن ، والدنيا طافحة بالاختلافات ؟ وليت شعري رئيس الامة علي بن ابي طالب كان سبب رفع الخلاف بين الخلق ، او سبب تأسيس اختلافات لا تنقطع أبدَ الدهر !

١) سورة هود ١١/١١٨–١١٩ .
٢) كذا في ا و م . وفي ق : فأدعي .

[الباب التاسع]

القول في طريق نجاة الخلق من ظلمات الاختلافات

[كيف يرفع الغزالي الاختلاف بين الخلق]

— فقال : كيف نجاة الخلق من هذه الاختلافات ؟

— قلت : ان اصغوا اليّ ، رفعت الاختلاف بينهم بكتاب الله تعالى . ولكن لا حيلة في إصْغائهم : فانهم لم يصغوا بأجمعهم الى الانبياء والى امامك ، فكيف يُصغون اليّ وكيف يجتمعون على الاصغاء، وقدحُكم عليهم في الازال بانهم « لا يزالون مختلفين (...) ولذلك خلقهم »[1] ؟ وكون الخلاف بينهم ضرورياً ، تعرفه من كتاب « جواب مُفَصَّل الخلاف »[2] ، وهي[3] الفصول الاثنا عشر .

— فقال : ولو أصْغوا ، كيف كنت تفعل ؟

— قلت : كنت اعاملهم بآية واحدة من كتاب الله تعالى اذ قال : « لقد (...) أنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وانزلنا الحديد » (الآية)[4] . وانما أنزل هذه الثلاثة[5] لأن الناس ثلاثة اصناف ، وكل واحد من الكتاب والحديد والميزان علاج قوم .

[اصناف الناس الثلاثة]

— قال : فمن هم وكيف علاجهم ؟

١) سورة هود ١١/١١٨-١١٩ .
٢) وهو من كتب الغزالي المفقودة .
٣) كذا في ا . وفي ق'و م : وهو.
٤) سورة الحديد ٥٧/٢٥ .
٥) كذا في ا . وفي ق : هذا الثلاث .

— قلت : الناس ثلاثة اصناف : عوام ، هم اهل السلامة وهم البُلْه اهل الجنّة ؛ وخواصّ ، هم اهل البصيرة وخواصّ الذكاء ؛ ويتولّد بينهم طائفة ، هم اهل الجدل والشغب « يتّبعون ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة »[1] .

[في الصنف الاول : الخواص]

اما الخواص فاني اعالجهم بان اعلّمهم الموازين القسط وكيفية الوزن بها ، فيرتفع الخلاف بينهم على قرب . وهؤلاء قوم اجتمع فيهم ثلاث خصال . احداها[2] القريحة النافذة والفطنة القويّة ، وهذه عطيّة فطريّة وغريزة جِبِليّة لا يمكن كسبها . والثانية خلو باطنهم عن التقليد والتعصّب لمذهب موروث ومسموع ؛ فان المقلّد لا يصغي ، والبليد وان اصغى فلا يفهم . والثالثة ان يعتقد في انّي من اهل البصيرة بالميزان ، فلا هداية الا بعد الايمان ، ومَن لم يؤمن بانك تعرف الحساب لا يمكنه ان يتعلّم منك .

[في الصنف الثاني : العوام]

الصنف الثاني ، البله ، وهم جميع العوام . وهؤلاء هم الذين ليس لهم فطنة لفهم الحقائق ؛ وان كانت فيهم الفطنة الفطرية ، فليس لهم داعية الطلب ، بل شِغلهم الصناعات والحرف ؛ وليس فيهم ايضاً داعية الجدل وتحذلق المتكايسين في الخوض في العلم ، مع قصور الفهم عنه . فهؤلاء لا يختلفون ، ولكن يتخيّرون بين الائمة المختلفين . فادعو هؤلاء الى الله بالموعظة ، كما ادعو أهل البصيرة بالحكمة ، وادعو اهل الشغب بالمجادلة . وقد جمع الله هذه الثلاثة في آية واحدة، كما تلوتها عليك اوّلاً، وهي قوله تعالى : « ادع الى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة »[3] .

فأقول لهم ما قاله رسول الله ، صلى الله عليه ، لأعرابي جاءه وقال : « علّمني من غرائب العلم » . فعلم رسول الله ، صلى الله عليه ، انه ليس اهلاً لذلك ، فقال : « وماذا عملت في رأس العلم ، اي الايمان والتقوى والاستعداد للآخرة ؟ اذهب فأحْكِم رأس العلم

١) سورة آل عمران ٣/٧ .
٢) كذا في ا . وفي ق و م : احدها .
٣) سورة النحل ١٦/١٢٥.

ثم ارجع اليّ لأعلمك من غرائبه »[1] . فأقول للعامي : « ليس الخوض في الاختلافات من عُشّك فادرج . فايّاك ان تخوض فيه او تصغي اليه فتهلك ! فانك اذا صرفت عمرك في صناعة الصياغة ، لَمْ تكن من اهل الحياكة ؛ وقد صرفت عمرك الى غير العلم ، فكيف تكون اهلاً للخوض فيه ؟ فايّاك ثم اياك ان تهلك نفسك ! فكل كبيرة تجري على العامّي اهون من ان يخوض في العلم ، فيكفر من حيث لا يدري » .

فان قال : « لا بدّ من دين اعتقده واعمل به لأصل به الى المغفرة ؛ والناس مختلفون في الاديان ، فبأيّ دين تأمرني ان آخذ ؟ » فأقول : « للدين اصول وفروع ، والاختلاف انما يقع فيهما » .

[موقف العوام من الاصول]

اما الاصول ، فليس عليك ان تعتقد الا ما في القرآن ، فان الله تعالى لم يستر عن عباده صفاته واسماءه . فعليك ان تعتقد ان لا اله الا الله ، وان الله حيّ عالم قادر سميع بصير جبّار متكبّر قدّوس ليس كمثله شيء ، الى جميع ما ورد في القرآن واتفقت[2] عليه الامّة : فذلك كافٍ في صحّة الدين . وان تشابه عليك شيء ، فقل : « آمنّا بالله ، كل من عند ربّنا »[3] ، واعتقد كل ما ورد في اثبات الصفات ونفيها ، على غاية التعظيم والتقديس ، مع نفي المماثلة واعتقاد انه ليس كمثله شيء . وبعد هذا لا تلتفت الى القيل والقال ، فانك غير مأمور به ولا هو على طاقتك .

فان اخذ يتحذلق ويقول : « قد علمت من القرآن ان الله عالم ، ولكنّي لا اعلم انه عالم بالذات او بعلم زائد عليه ، وقد اختلف فيه الاشعريّة والمعتزلة » ، فقد خرج بهذا عن حدّ العوام ، اذ العامي لا يلتفت قلبه الى مثل هذا ما لم يحرّكه شيطان الجدل . فان الله تعالى لا يهلك قوماً الا يؤتيهم الجدل : كذلك ورد في الخبر[4] . واذ التحق بأهـل الجدل ، فسأذكر علاجهم . هذا ما اعظه في الاصول ، وهو الحوالة على كتاب الله . فان الله انزل الكتاب والميزان والحديد ، وهؤلاء اهل الحوالة على الكتاب .

١) وهو حديث ضعيف جداً . راجع «كتاب في تخريج ما في الاحياء من الاخبار» ، للامام زين الدين العراقي ، وذلك في حواشي «احياء علوم الدين» ، طبعة ١٩٣٩ ، الجزء الأول ، ص ٧٠ ، حاشية ٤ .
٢) كذا في ا . وفي ق : اتفق .
٣) راجع سورة آل عمران ٣ / ٧ : «آمنا به كل من عند ربنا» .
٤) راجع «جامع الترمذي» ، الجزء الثاني ، في ابواب التفسير ، ص ١٥٧ ، سورة الزخرف .

[موقف العوام من الفروع]

واما الفروع ، فأقول لا تشغل قلبك بمواقع الخلاف ما لم تفرغ عن جميع المتّفق عليه . فقد اتفقت الامة على ان زاد الآخرة هو التقوى والورع ، وان الكسب الحرام والمال الحرام والغيبة والنميمة والزنا والسرقة والخيانة وغير ذلك من المحظورات حرام . والفرائض كلها واجبة ، فان فرغت من جميعها علّمتك طريق الخلاف . فان هو طالبني بها قبل الفراغ من هذا كلّه ، فهو جدليّ وليس بعامي : ومتى يفرغ العامي من هذه الى مواضع الخلاف ؟ أفرأيت رفقاءك قد فرغوا من جميع هذا ، ثم اخذ اشكال الخلاف بمخنقهم ؟ هيهات ! ما اشبه ضعف عقولهم في ضلالهم الا بعقل مريض ، به مرض أشرف به على الموت وله علاج متّفق عليه بين الاطباء ، وهو يقول للاطباء : « قد اختلف[1] الاطباء في بعض الادوية انها حارة او باردة ، وربما افتقرت اليه يوماً ، فأنا لا اعالج نفسي حتى اجد من يعلّمني رفع الخلاف فيه » .

نعم ! لو رأيت صالحاً قد فرغ من حدود التقوى وقال : « هوذا تشكل عليّ مسائل : فاني لا ادري أأتوضّأ[2] من اللمس والمسّ والقيء والرعاف ، وانوي الصوم بالليـل في رمضان او بالنهار ، الى غير ذلك ؟ » فاقول له : « ان كنت تطلب الامان في طريق الآخرة ، فاسلك سبيل الاحتياط وخذ بما يتفق عليه الجميع : فتوضّأ من كل مـا فيه خلاف ، فانّ مَن لا يوجبه يستحبّه ؛ وانوِ بالليل في رمضان ، فان مَن لا يوجبه يستحبّه » .

[العوام والاجتهاد]

فان قال : « هوذا يثقل عليّ الاحتياط او تعرض لي مسائل تدور بين النفي والاثبات : فلا ادري أأقنت في الصبح ام لا ، واجهر بالتسمية ام لا ؟ » فأقول له : « الآن اجتهد مع نفسك ، فانظر ايّ الائمة افضل عندك ، وصوابه اغلب على قلبك ؛ كما لو كنت مريضاً وفي البلد اطباء ، فانك تراجع بعض الاطباء باجتهادك لا بهواك وطبعك ؛ فيكفيك مثل ذلك الاجتهاد . فمن غلب على ظنّك انه الافضل فاتبعه : فان أصاب فيما قال عند الله فلك وله أجران ، وان أخطأ عند الله فله ولك أجر واحد .

فكذلك قال ، عليه السلام ، اذ قال : « من اجتهد فاصاب فله أجران ، ومن اجتهد

١) كذا في ا و م . وفي ق : اختلفوا .
٢) كذا في ا . وفي ق و م : أتوضأ .

فأخطأ فله اجرٌ واحد »[1] ، وردّ الامر الى اهل الاجتهاد وقال : « لَعلِمَهُ الذين يستنبطونه منهم »[2] . وارتضى الاجتهاد لأهله اذ قـال لمُعاذ[3] : « بِمَ تحكم ؟ » قال : « بكتاب الله » ، فقال : « ان لم تجد ؟ » فقال : « بسنّة رسول الله » ، فقال : « ان لم تجد ؟ » فقال : « اجتهد رأيي »[4] . قال ذلك قبل ان امره به واذن له فيه . فقال ، عليه السلام : « الحمد لله الذي وفّق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله » ، ففهم من ذلك انه مرضيٌّ به من رسول الله ، صلّى الله عليه ، من معاذ وغيره . كما قال الاعرابي : « هلكت واهلكت ، واقعت اهلي في نهار رمضان » ، فقال : « اعتق رقبة »[5] ، ففهم ان التركيّ او الهندي ايضاً لو جامع للزمه الاعتاق .

وهذا لان الخلق ما كلّفوا الصواب عند الله ، فان ذلك غير مقدور ولا تكليف بما لا يطاق ، بل كلّفوا ما يظنّونه صواباً . كما لم يُكلّفوا الصلاة بثوب طاهر ، بل بثوب يظنّون انه طاهر . فلو تذكّروا نجاسته ، لم يلزمهم القضاء ، اذ نزع رسول الله ، صلّى الله عليه وسلّم ، نعله في أثناء الصلاة لمّا انبأه جبريل ان عليه قذراً ، ولم يُعِد الصلاة ولم يستأنف[6] . وكذلك المسافر لم يكلّف ان يصلّي الى القبلة ، بل الى جهة يظنّ انها القبلة بالاستدلال بالجبال والكواكب والشمس : فان اصاب فله اجران ، والاّ فله اجر واحد . ولم يكلفوا اداء الزكاة الى الفقير ، بل الى من ظنّوا فقره ، لان ذلك لا يعرف باطنه . ولم يكلف القضاة ، في سفك الدماء واباحة الفروج ، طلبَ شهود يعلمون صدقهم ، بل مَن يُظنّ صدقهم . واذا جاز سفك الدماء بظن يحتمل الخطأ ، وهو ظنّ صدق الشهود ، فلمَ لا يجوز بظنّ شهادة الادلّة عند الاجتهاد ؟

[رأي اهل التعليم في الاجتهاد]

وليت شعري ماذا يقول رفقاؤك في هذا ! أيقولون اذا اشكلت عليه[7] القبلة ، يُؤخّر

---

١) راجع «صحيح الامام مسلم»، طبعة ١٣٣١ هـ، الجزء الخامس ، كتاب الاقضية ، ص ١٣١ .
٢) سورة النساء ٤ /٨٣ .
٣) وهو معاذ بن جبل . راجع ترجمته في «الاصابة في تمييز الصحابة»، لابن حجر، رقم ٨٠٣٢ .
٤) راجع «جامع الترمذي»، الجزء الاول ، في ابواب الاحكام ، ص ١٥٨ : باب ما جاء في القاضي كيف يقضي .
٥) راجع «صحيح البخاري»، الجزء السابع ، كتاب الادب .
٦) راجع «الاحياء»، الجزء الاول ، ص ١٩٥ ، حاشية ٢، وص ١٩٧ المسئلة الثانية .
٧) كذا في ا . وفي ق : اشكل عليك . وفي م : اشتبهت عليه .

الصلاة حتى يُسافر الى الامام يسأل عنه ؟ او يكلّفه[1] الاصابة التي لا يطيقها ؟ او يقول : « اجتهد واتبعه » مَن لا يمكنه الاجتهاد ، اذ لا يعرف ادلّة القبلة وكيفية الاستدلال بالكواكب والجبال والرياح ؟

— قال : لا اشك في انه يأذن له في الاجتهاد ، ثم لا يؤثمه اذا بذل كنه مجهوده ، وانْ اخطأ وصلّى الى غير القبلة .

— قلت : فاذا كان من جعل القبلة خلفه معذوراً مأجوراً ، فلم يبعد ان يكون من أخطأ في سائر الاجتهادات معذوراً . فالمجتهدون ومقلّدوهم كلّهم معذورون ، بعضهم مصيبون ما عند الله وبعضهم يشاركون المصيبين في أحَد الاجرين ؛ فمناصبهم متقاربة[2] وليس لهم ان يتعاندوا وان يتعصّب بعضهم مع بعض ، لاسيما والمصيب لا يتعيّن ، وكل واحد منهم يظنّ انه مصيب . كما لو اجتهد مسافران في القبلة ، فاختلفا في الاجتهاد ، فحقّهما ان يصلّي كل واحـد الى الجهة التي غلبت[3] على ظنّه ، وان يكفّ انكاره واعتراضه عن صاحبه ، لانه لم يكلّف الاّ استعمال موجب ظنّه . اما استقبال عين القبلة عند الله ، فلا يقدر عليه . فكذلك كان معاذ في اليمن يجتهد لا على اعتقاد انه لا يتصوّر منه الخطأ ، لكن على اعتقاد انه ان اخطأ كان معذوراً .

وهذا لان الامور الوضعية الشرعية التي يتصوّر ان تختلف بها الشرائع ، يقرب فيها[4] الشيء من نقيضه ، مع[5] كونه مظنوناً في سرّ الاستعداد[6] . واما ما لا تتغير فيه الشرائع ، فليس فيه اختلاف[7] . وحقيقة هذا الاختلاف تعرفه من أسرار اتباع السنّة ، وقد ذكرته في الاصل العاشر من الاعمال الظاهرة من كتاب « جواهر القرآن »[8] .

[في الصنف الثالث : اهل الجدل]

واما الصنف الثالث ، وهم اهل الجدل ، فاني أدعوهم بالتلطف الى الحق . واعني

---

١) كذا في ا و م . وفي ق : كلفه .
٢) كذا في م . وفي ق و ا : متفاوتة .
٣) كذا في م . وفي ق و ا : غلب .
٤) كذا في م . وفي ق و ا : فيه .
٥) كذا في ا . وفي ق و م : بعد .
٦) اي الاستعداد للآخرة . كذا في ا . وفي ق : الاستعباد . وفي م : الاستبصار .
٨) كذا في ا و م . وفي ق : واما ما لا يتغير بالشرائع فيها فليس فيه اختلاف .
٩) راجع «كتاب الاربعين»، وهو جزء من كتاب «جواهر القرآن» ، ص ١٠٢ .

بالتلطف ان لا اتعصّب عليهم ولا اعنّف ، لكن ارفق واجادل بالاحسن : بذلك امر الله تعالى رسوله .

ومعنى المجادلة بالاحسن ، ان آخذ الاصول التي يسلّمها الجدلي ، واستنتج منه[1] الحق بالميزان المحقّق ، على الوجه الذي اوردته في كتاب « الاقتصاد »[2] والى ذلك الحدّ . فان لم يقنعه ذلك لتشوّفه بفطنته الى مزيد كشف ، رقّيته الى تعلّم الموازين . فان لم يقنعه لبلادته واصراره على تعصّبه ولجاجه وعناده ، عالجته بالحديد . فان الله تعالى جعل الحديد والميزان قريني[3] الكتاب ليفهم به ان جميع الخلائق لا يقومون بالقسط الا بهذه الثلاثة . فالكتاب للعوام ، والميزان للخواص ، والحديد ، الذي فيه بأس شديد ، للذين يتبعون ما تشابه من الكتاب « ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله »[4] ، ولا يعلمون ان ذلك ليس من شأنهم ، وانه انما يعرف تأويله الله والراسخون في العلم دون اهل الجدل .

واعني باهل الجدل طائفة فيهم كياسة ترقّوا بها عن العوام ولكن كياستهم ناقصة ، او كانت في الفطرة كاملة لكن في باطنهم خبث وعناد وتعصّب وتقليد . فذلك يمنعهم عن ادراك الحقّ ، وتكون هذه الصفات « أكنة على قلوبهم ان يفقهون »[5] ، ولم تهلكهم الا كياستهم الناقصة . فان الفطرة البتراء والكياسة الناقصة شرّ من البلَه بكثير . وفي الخبر ان اكثر اهل الجنّة البُله[6] ، وان علّيّين[7] لذوي الالباب ، ويخرج من جملة الفريقين الذين يجادلون في آيات الله . وأولئك هم أصحاب النار ، ويزع الله بالسلطان ما لا يزع بالقرآن .

وهؤلاء ينبغي ان يمنعوا عن الجدل بالسيف والسنان ، كما فعل عمر اذ سأله رجل عن آيتين متشابهتين في القرآن ، فعلاه بالدرّة[8] ؛ وكما قال مالك لما سُئل عن الاستواء على العرش : « الاستواء حقّ ، والايمان به واجب ، والكيفية مجهولة ، والسؤال عنه بدعة » ،

١) كذا في ق ، والضمير متعلق بالجدلي . وفي ا و م : منها .
٢) راجع طبعة مصر ١٣٢٧ هـ ، التمهيد الرابع ، المنهج السادس ، ص ١٤ .
٣) كذا في م . وفي ق : قرينتا . وفي ا : قرينة .
٤) سورة الحديد ٥٧/٢٥ ، سورة آل عمران ٣/٧ .
٥) سورة الانعام ٦/٢٥ ، سورة الاسراء ١٧/٤٦ .
٦) راجع «تخريج ما في الاحياء ...» ، «الاحياء» ، ج ٣ ، ص ١٧ ، حاشية ١ . وهو حديث ضعيف ، رواه البزار عن انس . راجع «الجامع الصغير» للسيوطي ، طبعة مصر ، ج ١ ، ص ٥٢ .
٧) اسم لأعلى الجنة .
٨) علاه بالدرة : ضربه ، والدرة : سوط يضرب به .

وحسم بذلك باب الجدل ؛ وكذلك فعله السلف كلّهم . وفي فتح باب الجدل ضرر عظيم على عباد الله .

[موجز مذهب الغزالي في دعوة الناس الى الحق]

فهذا مذهبي في دعوة الناس الى الحق ، واخراجهم من ظلمات الضلال الى نور الحق . وذلك بان دعوت الخواص بالحكمة وذلك بتعليم الميزان ، حتى اذا تعلم الميزان القسط لم يقدر به على علم واحد ، بل على علوم كثيرة . فان من معه الميزان فيعرف به مقادير اعيان لا نهاية لها . كذلك من معه القسطاس المستقيم ، فمعه الحكمة التي مَن اوتيها ، لم يؤت خيراً واحداً ، بل اوتي خيراً كثيراً لا نهاية له . ولولا اشتمال القرآن على الموازين لـما صحّ تسمية القرآن نوراً ، لان النور ما يبصر بنفسه ويبصر به غيره ، وهو نعت الميزان ؛ ولما صدق قوله : « ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين »[1] . فان جميع العلوم غير موجودة في القرآن بالتصريح ، ولكن موجودة فيه بالقوّة ، لما فيه من الموازين القسط التي بها تفتح ابواب الحكمة التي لا نهاية لها . فهذا ادعو الخواص .

ودعوت العامي بالموعظة الحسنة ، بالاحالة على الكتاب والاقتصار على ما فيه من صفات الله تعالى .

ودعوت اهل الجدل بالمجادلة التي هي أحسن . فان ابى ، اعرضت[2] عن مخاطبته وكففت شرّه ببأس السلطان والحديد المنزل مع الميزان .

[الامام المعلم لا يقدر على تعليم هؤلاء الاصناف الثلاثة]

فليت شعري الآن ، يا رفيقي ، بماذا يعالج امامك هؤلاء الاصناف الثلاثة ! أيعلم العوام فيكلّفهم ما لا يفهمون ، ويخالف رسول الله ، صلّى الله عليه ؟ او يُخرج الجدال من دماغ المجادلين بالمحاجّة ، ولم يقدر على ذلك رسول الله ، صلّى الله عليه ، مع كثرة محاجّة الله في القرآن مع الكفّار ؟ فما اعظم قدرة امامك ، اذ صار اقدر من الله تعالى ورسوله ! أويدعو اهل البصيرة الى تقليده ، وهم لا يقبلون قول الرسول بالتقليد ، ولا يقنعون بقلب العصا ثعباناً ؟ بل يقولون : « هو فعل غريب ، ولكن من اين يلزم منه

١) سورة الانعام ٦/٥٩ .
٢) كذا في ا . وفي م : عرضت . وفي ق : اعرض .

صدق قائله[1] ؟ وفي العالم من غرائب السحر والطلسمات ما تتحيّر فيه العقول ، ولا يقوى على تمييز المعجزة عن السحر والطلسم الا مَن عرف جميعها وجملة انواعها، ليعلم ان المعجزة خارجة منها، كما عرف سَحرة موسى ، اذ كانوا من ائمة السحر . ومن الذي يقوى على ذلك ؟ » بل يريدون ان يعلموا صدقه من قوله ، كما يعلم متعلّم الحساب من نفس الحساب صدق استاذه في قوله : « اني محاسب » .

فهذه هي المعرفة اليقينية التي بها يقنع اولو الالباب واهل البصائر ، ولا يقنعون بغيرها البتّة . وهم اذا عرفوا بمثل هذا المنهاج صدق الرسول وصدق القرآن، وفهموا موازين القرآن ، كما ذكرت لك ، واخذوا منه مفاتيح العلوم كلها مع الموازين ، كما ذكرته في كتاب « جواهر القرآن »[2] ، فمن اين يحتاجون الى امامك ، وما الذي يتعلمون منه؟ وليت شعري ما الذي تعلمت الى الآن من امامك المعصوم ، وما الذي حلّ من اشكالات الدين، وعماذا كشف من غوامضه ! قال الله تعالى : « هذا خلقُ الله فاروني ماذا خَلقَ الذين من دونه »[3] .

لكن هذا منهاجي في موازين العلوم، فأرني ما اقتبستَه من غوامض العلوم من امامك الى الآن[4] . فليس الغرض من الدعوة الى المائدة مجرّد الدعوة دون الأكل والتناول منها ! واني اراكم تدعون الناس الى الامام، ثم ارى المستجيب بعد الاستجابة على جهله الذي كان عليه قبله ، لم يحلّ الامام له عقداً ، بل ربما عقّد له حلاً ؛ ولم تفده استجابته له علماً ، بل ربما ازداد به طغياناً وجهلاً .

— فقال : قد طالت صحبتي مع رفقائي، لكن ما تعلمت منهم شيئاً الا انهم يقولون: « عليك بمذهب التعليم ، واياك والرأي والقياس ، فانه متعارض مختلف » .

— قلت : فمن الغرائب ان يُدعى الى التعليم ولا يُشتغل[5] بالتعليم ! فقل لهم : « قد دعوتموني الى التعليم فاستجبت ، فعلّموني مما عندكم » .

١) كذا في ق و ا . وفي م : فاعله .
٢) راجع ص ٤٣ ، الفصل الثالث عشر : في ان الفاتحة لمَ كانت مفتاحاً لابواب الجنة الثانية .
٣) سورة لقمان ٣١/١١ .
٤) كذا في ق و ا . وفي م : بيت فارسي غير ظاهر المعنى .
٥) كذا في ق . وفي ا : تدعى . وفي م : يدعوا ... يشتغلوا .

— فقال : ما اراهم يزيدون على هذا شيئاً .

[الامام الذي يدعو اليه الغزالي هو محمد]

— قلت : فاني قائل بالتعليم وبالامام وببطلان الرأي والقياس . وانا ازيدك على هذا ، لو اطقت ترك التقليد ، تعليم غرائب العلوم واسرار القرآن ، وأستخرج لك منه مفاتيح العلوم كلها ، كما استخرجت منه موازين العلوم كلها ، على ما اشرت الى كيفية انشعاب العلوم منه في كتاب « جواهر القرآن »[1] . ولكن لست ادعو الى امام سوى محمّد ، عليه السلام ، والى كتاب سوى القرآن ، ومنه استخرج جميع اسرار العلوم . وبرهاني على ذلك لساني وبياني، وعليك ان شككت تجربتي وامتحاني . أفتراني اولى بان تتعلّم مني من رفقائك ام لا ؟

١) راجع ص ١٨ وما بعدها : في كيفية انشعاب العلوم الدينية كلها من القرآن .

[الباب العاشر]

القول في تصوير القياس والرأي واظهار بطلانهما

[الانتقال الى الكلام عن الرأي والقياس]

— فقال : اما الانقطاع عن الرفقاء والتعلّم منك ، فربما يمنعني ما حكيته لك من وصية والدتي حين كانت تموت . ولكن اشتهي ان تكشف عن وجه فساد الرأي والقياس . فاني اظنّك تستضعف عقلي وتلبّس عليّ ، فتسمّي القياس والرأي ميزاناً وتتلو عليّ وفق ذلك قرآناً ، وأظن انه بعينه القياس الذي يدّعيه اصحابك .

— قلت : هيهات ! وها انا اشرح لك ما اريده وأرادوه بالرأي والقياس .

[الكشف عن وجه فساد الرأي]

اما الرأي فمثاله قول المعتزلة : « يجب على الله تعالى رعاية الاصلح لعباده » . واذا طولبوا بتحقيقه ، لم يرجعوا الى شيء الا انه رأي استحسنوه بعقولهم من مقايسة الخالق على الخلق ، وتشبيه حكمته بحكمتهم . ومستحسنات العقول هي الرأي الذي لا أرى التعويل عليه[1] ، فانه ينتج نتائج تشهد موازين القرآن بفسادها . كهذه المقالة ، فاني اذا وزنتها بميزان التلازم ، قلت : « لو كان الاصلح واجباً على الله ، لَفعله ؛ ومعلوم انه لم يفعله ؛ فدلّ انه غير واجب ، فانه لا يترك الواجب » . فان قيل : « سلّمنا انه لو كان واجباً لفعله ، ولكن لا نسلّم انه لم يفعل » ، فأقول : « لو فعل الاصلح لخلقهم في الجنة وتركهم فيها ، فان ذلك أصلح لهم ؛ ومعلوم انه لم يفعل ذلك ؛ فدلّ انه لم يفعل الاصلح » . وهذا أيضاً نتيجة من ميزان التلازم . والآن الخصم بين ان ينكر ويقول : « تركهم في الجنة » ، فيشاهد كذبه ، او يقول : « كان الاصلح لهم ان يُخرَجوا الى الدنيـــا ، دار البلايا ،

1) كذا في م . وفي ا و ق : عليها .

ويعرّضهم للخطايا ؛ ثم يقول لآدم ، يوم تكشف الخفايا[1] : اخرج يا آدم بعث النار . فيقول : كم ؟ فيقول : من كل الف تسع مائة وتسعة وتسعون ، كما ورد في الخبر الصحيح[2] » . وزعم ان ذلك أصلح من خلقهم في الجنة وتركهم فيها ، لانّ نعيمهم اذ ذاك لا يكون بسعيهم واستحقاقهم ، فتعظم المنّة عليهم والمنّة ثقيلة . واذا سمعوا وأطاعوا ، كان ما أخذوه جزاء واجرة لا منّة فيها . وانا ارفّه سمعك ولساني عن حكاية مثل هذا الكلام وأنزّهها[3] عنه ، فضلاً عن[4] الجواب عنه .

فانظر فيه ، أترى قبائح نتيجة الرأي كيف هي ؟ وانت تعلم ان الله تعالى يترك الصبيان ، اذا ماتوا ، في منزل في الجنة دون منازل البالغين المطيعين . فاذا قالوا : « الهنا ، انت لا تبخل بالاصلح لنا ، والأصلح لنا ان تبلغنا درجتهم » ، فيقول الله ، عند المعتزلة : « كيف أبلغكم درجتهم ، وقد بلغوا وتعبوا وأطاعوا ، وأنتم متّم صبياناً ؟ » فيقولون : « انت أمتّنا فحرمتنا طول المقام في الدنيا ومعالي الدرجات في الآخرة . فكان الاصلح لنا ان لا تميتنا ، فلم أمتّنا ؟ » فيقول الله تعالى : « اني علمت انكم لو بلغتم لكفرتم واستحققتم النار خالداً ، فعلمت ان الاصلح لكم الموت في الصبا » . وعند هذا نادى الكفّار البالغون من دركات النار يصطرخون ويقولون : « أما علمت انّا اذا بلغنا كفرنا ، فهلاّ امتّنا في الصبا ؟ فانّا راضون بعُشر عشر درجات الصبيان » . وعند هذا لا يبقى للمعتزلي جواب يجيب به عن الله ، فتكون الحجّة للكفّار على الله ، تعالى الله عن قول المبطلين . نعم ، لفعل الاصلح سرّ يستمدّ من معرفة سرّ الله تعالى في القدر . لكنّ المعتزلي لا ينظر من ذلك الاصل ، فانه لا يطّلع ببضاعة الكلام على ذلك السرّ . فعن هذا تخبّط فيه خبط عشواء ، واضطربت عليه الآراء . فهذا مثال الرأي الباطل .

[الكشف عن وجه فساد القياس]

واما مثال القياس ، فهو اثبات الحكم في شيء بالقياس على غيره . كقول المجسّمة[5] :

1) كذا في ا و م . وفي ق : الجفايا .
2) راجع «صحيح البخاري» ، الجزء الخامس ، كتاب تفسير القرآن ، تفسير سورة الحج .
3) كذا في ا . وفي ق : ازهها .
4) كذا في ا و م . وفي ق : من .
5) راجع «دائرة المعارف الاسلامية» ، في مقالة : تشبيه .

« ان الله ، تعالى الله عن قولهم ، جسم » ، قلنا : « لمَ ؟ » قالوا : « لانه فاعل صانع ، فكان جسماً قياساً على سائر الصناع والفاعلين » . وهذا هو القياس الباطل ، لانّا نقول : « لِمَ قلتم ان الفاعل كان جسماً لانه فاعل ؟ » وذلك لا يُقدر على اظهاره متى وزن بميزان القرآن . فان ميزانه هو الميزان الاكبر من موازين التعادل . وصورة وزنه ان يقال : « كل فاعل جسم ، والباريء فاعل ، فاذن هو جسم » . فنقول : « نسلّم ان الباريء فاعل ، ولكن لا نسلّم الاصل الاول ، وهو ان كل فاعل جسم . فمن اين عرفتم ذلك ؟ » وعند هذا لا يبقى الا الاعتصام بالاستقراء والقسمة المنتشرة ، وكلاهما لا حجّة فيه .

[في بيان بطلان الاستقراء والقسمة المنتشرة]

اما الاستقراء ، فهو ان يقول : « تصفّحت الفاعلين من حائك وحجّام واسكاف وخيّاط ونجّار وفلان وفلان ، فوجدتهم أجساماً ؛ فعلمت ان كل فاعل جسم » . فيقال له : « تصفّحت كل الفاعلين ، او شذّ عنك فاعل ؟ » فان قال : « تصفّحت البعض » ، فلا يلزم منه الحكم على الكل ؛ وان قال : « تصفّحت الكل » ، فلا نسلّم له : فليس كل الفاعلين معلوماً[1] عنده . كيف ؟ وهل تصفّح في جملة ذلك خالق السموات والارض ؟ فان لم يتصفّح ، فلم يتصفّح الكل بل البعض ؛ وان تصفّح ، فهل وجده جسماً ؟ فان قال : « نعم » ، فيقال : « اذا وجدت ذلك في مقدمة قياسك ، فكيف جعلته اصلاً تستدل به عليه ؟ فجعلت نفس وجدانك دليل ما وجدته ، وهذا خطأ » .

بل ما هو في تصفّحه الا كمن يتصفّح الفرس والابل والفيل والحشرات والطيور ، فيراها تمشي برجل ، وهو لم يرَ الحيّة والدود ، فيحكم ان كل حيوان يمشي برجل ؛ وكمن يتصفّح الحيوانات ، فيراها عند المضغ تحرّك جميعها الفك الاسفل ، فيحكم بأن كل حيوان يحرّك عند المضغ الفك الاسفل ، وهو لم يرَ التمساح وانه يحرّك الفك الاعلى . وهذا لانه يجوز ان يكون الف شخص من جنس واحد على حكم ، ويخالف الالف واحد . فهذا لا يفيد برد اليقين . فهو القياس الباطل[2] .

---

١) كذا في م . وفي ا : ماخذه . وفي ق : كل الفاعلين ما عنده .
٢) كذا في ا و م . وفي ق : فهو القياس .

واما اعتصامه بالقسمة المنتشرة ، فكقوله : « سبرت اوصاف الفاعلين ، فكانوا أجساماً . فاما ان كانوا أجساماً لكونهم فاعلين او لكونهم موجودين او كيت وكيت » . ثم يبطّل جميع الاقسام ، فيلزم من هذا انهم أجسام لكونهم فاعلين . وهذه هي القسمة المنتشرة التي بها يزن الشيطان مقاييسه ، وقد ذكرنا بطلانها .

[مثال آخر في بطلان الاستقراء والقسمة المنتشرة]

— فقال : اظن انه اذا بطل سائرُ الاقسام ، تعيّن القسم الذي اردته . وارى هذا برهاناً قويّاً عليه تعويل اكثر المتكلّمين في عقائدهم . فانهم يقولون في مسئلة الرؤية[1] : « الباري مرئيّ لأنّ العالَم مرئيّ ؛ وباطل ان يقال انّه مرئي لانه ذو بياض ، لان الاسود يُرى ؛ وباطل ان يقال انه يُرى لكونه جوهراً ، لانّ العَرَض يرى ؛ وباطل ان يرى لكونه عرضاً ، لأنّ الجوهر يرى . واذا بطلت الاقسام ، بقي[2] انه يرى لكونه موجوداً . فأريد ان تكشف لي عن فساد هذا الميزان كشفاً ظاهراً لا اشكّ فيه .

— قلت : وانا اورد لك مثالاً حقاً استُنتج من قياس باطل ، واكشف الغطاء عنه[3] . فاقول : قولنا « العالم حادث » حقّ ، ولكن قول القائل « انه حادث لانه مصوّر ، قياساً على البيت وسائر الابنية المصوّرة » قول باطل ، لا يفيد العلم بحدوث العالم ؛ اذ تقول : ميزانه الحقّ ان يقال : « كل مصوّر حادث ، والعالم مصوّر ، فيلزم انه حادث » . والاصل الاخير مسلّم ، لكن قولك « كل مصوّر حادث » لا يسلّمه الخصم[4] .

وعند هذا يعدل الى الاستقراء ويقول : « استقريت كل مصوّر فوجدته حادثاً ، كالبيت والقدح والقميص وكيت وكيت » ، وقد عرفتَ فساد هذا[5] . وقد يرجع[6] الى السبر ويقول : « البيت حادث ، فنسبر اوصافه ، وهو جسم وقائم بنفسه وموجود ومصوّر ، فهذه اربع صفات ؛ وقد بطل تعليله بكونه جسماً وقائماً بنفسه وموجوداً ؛ فثبت انه معلل بكونه مصوّراً ، وهو الرابع[7] .

---

١) كذا في ا . وفي ق و م : في مسئلة رؤية الباري مرئي ...
٢) كذا في ا . « جوهرا لان العرض يرى ... بقي » سقط من ق .
٣) كذا في ا و م . وفي ق : منه .
٤) كذا في ا و م . وفي ق : الخصوم .
٥) اي هذا الاستقراء .
٦) فاعله هو ، تقديره الخصم .
٧) اي القسم . والاعداد ادناه متعلقة تارة بقسم وطوراً بصفة .

فيقال له : « هذا باطل من وجوه كثيرة ، اذكر منها اربعة .

« الاول انه ان سلم لك بطلان الثلاث[1] ، فلا تثبت العلّة التي طلبتها ، فلعل الحكم معلّل بعلّة قاصرة غير عامة ولا متعدّية ، ككونه بيتاً مثلاً . فان ثبت كون غير البيت ايضاً محدثاً ، فلعل الحكم معلل ، بالمعنى القاصر ، على ما ظهر كونه حادثاً ، اذ يمكن تقدير وصف خاص يجمع الجميع ولا يتعدّى .

« الثاني انه انما يصحّ اذا تمّ السبر على الاستقصاء ، بحيث لا يُتصوّر ان يشذ قسم . واذا لم يكن حاصراً وبين النفي والاثبات دائراً ، تُصوّر ان يشذّ منه قسم. وليس الاستقصاء الحاصر امراً هيّناً . والغالب انه لا يهتم به المتكلّمون والفقهاء ، بل يقولون : « ان كان فيه قسم آخر فابرزه » . وربما قال الآخر : « لا يلزمني ابرازه » ، وطال اللجاج فيه. وربما استدل القايس وقال : « لو كان فيه قسم آخر ، لعرفناه ولعرفته ، فعدم معرفتنا تدل على نفي قسم آخر ، اذ عدم رؤيتنا للفيل في مجلسنا تدل على نفي الفيل » . ولا يدري هذا المسكين انّا قط لم نعهد فيلاً حاضراً لم نره ثم رأيناه . وكم رأينا معانيَ حاضرة عجزنا جميعاً عن ادراكها ، ثم تنبّهنا لها بعد مدة ! فلعل فيه قسماً شذّ عنا ، لسنا نتنبّه له الآن ، وربما لم نتنبّه له طول عمرنا .

« الثالث انّا وان سلّمنا الحصر ، فلا يلزم من ابطال ثلاثة ثبوت رابع . بل التركيبات التي تحصل من اربعة[2] تزيد على عشرة وعشرين ، اذ يحتمل ان تكون العلّة آحاد هذه الاربعة او اثنان منها او ثلاثة منها ، ثم لا يتعيّن الاثنان ولا الثلاثة . بل يتصوّر ان تكون العلة كونه موجوداً وجسماً ، او موجوداً[3] وقائماً بنفسه ، او موجوداً وبيتاً ، او بيتاً ومصوّراً ، او بيتاً وقائماً بنفسه ، او بيتاً وجسماً ، او جسماً ومصوّراً ، او جسماً وقائماً بنفسه ، او جسماً وموجوداً ، او قائماً بنفسه وموجوداً . فهذه بعض تركيبات الاثنين ، وقس على هذا التركيبات من الثلاث[4] . واعلم ان الاكثر ان الاحكام تتوقّف على وجود اسباب كثيرة مجتمعة . فليس يُرى الشيء لكون الرائي ذا عين ، اذ لا يُرى بالليل ؛ ولا لاستنارة المرئي بالشمس ، اذ لا يَرى الاعمى ؛ ولا لهما جميعاً ، اذ لا يُرى الهواء ؛ ولكن لجملة ذلك مع

١) اي الصفات .
٢) كذا في م . وفي ا و ق : اربع . راجع ادناه .
٣) كذا في ا و م . وفي ق : موجود .
٤) كذا في ق و ا و م .

كون المرئي ملوّناً ، وامور أُخر . هذا حكم الموجود ، اما حكم الرؤية في الآخرة فحكم آخر.

« الرابع انه ان سلّم الاستقصاء ، وسلّم الحصر في اربعة ، وتركنا التركيب[1] ، فابطال[2] ثلاثة لا يوجب تعلّق الحكم بالرابع مطلقاً ، بل بانحصار الحكم في الرابع . ولعل الرابع ينقسم قسمين والحكم يتعلّق باحدهما . أرأيت لو قسّم اولاً وقال : « اما كونه جسماً او موجوداً او قائماً بنفسه او مصوّراً مثلاً بصورة مربعة او مصوّراً بصورة مدوّرة » ، ثم ابطل الاقسام الثلاثة ، لم يتعلّق الحكم بالصورة مطلقاً ، بل ربما اختصّ بصورة مخصوصة ؟ »

[المتكلمون والراي والقياس]

فبسبب الغفلة عن مثل هذه الدقائق خبط[3] المتكلّمون ، وكثر نزاعهم اذ تمسّكوا بالرأي والقياس . وذلك لا يفيد برد اليقين ، بل يصلح للأقيسة الفقهيّة الظنية ، ولإمالة قلوب العوام الى صوب الصواب والحق . فانه لا يمتدّ فكرهم الى الاحتمالات البعيدة ، بل ينجزم اعتقادهم بأسباب ضعيفة .

أمَا ترى العامّي الذي به صداع ، يقول له غيره : « استعمل ماء الورد ، اذ كان بي صداع فاستعملته فانتفعت به » ؟ كأنه يقول : « هذا صداع ، فينقصه ماء الورد قياساً على صداعي » . فيميل قلب المريض اليه ويستعمله ، ولا يقول له : « أثبت اولاً ان ماء الورد يصلح لكل صداع كان من البرد او من الحرارة او من أبخرة المعدة ، وأنواع الصداع كثيرة ؛ واثبت ان صداعي كصداعك ، ومزاجي كمزاجك وسنّي وصناعتي واحوالي كأحوالك ؛ فان جميع ذلك يختلف به العلاج » .

فانَّ طَلَبَ تحقيق هذه الامور ليس من شأن العوام ، لأنهم لا يتشوّفون اليها ؛ ولا من شأن المتكلّمين ، لأنهم وان تشوّفوا ، على خلاف العوام ، فلا يهتدون الى الطرق المفيدة برد اليقين . وانما هي شِنْشِنة[4] قوم عرفوها من أحمد ، صلوات الله عليه ؛ وهم قوم اهتدوا بنور الله الى ضياء القرآن ، واخذوا منه الميزان القسط والقسطاس المستقيم ، واصبحوا قوّامين لله بالقسط .

١) كذا في ا و م . وفي ق : ترتيب .
٢) كذا في م . وفي ق و ا : فاثبات . راجع ادناه .
٣) كذا في ا و م . وفي ق : يخبط .
٤) الخلق والطبيعة والعادة .

[التعليمي لا يصلح لصحبة الغزالي]

ــ فقال : الآن هوذا تلوح مخايل الحقّ وتباشيره من كلامك ، فهل تأذن لي في ان أتبعك ، على ان تعلّمني مما علمت رشداً ؟

ــ قلت : هيهات ! انك لن تستطيع معي صبراً . وكيف تصبر على ما لم تحط به خبراً ؟

ــ قال : ستجدني ، ان شاء الله ، صابراً ، ولا أعصي لك أمراً .

ــ قلت : اتظنّ اني نسيت اتعاظك بنصيحة رفقائك ووالدتك، وما نبض[1] عليك عرق من عروق التقليد ؟ فلا تصلح لصحبتي ولا اصلح لصحبتك . فاذهب عنّي ، فهذا فراق بيني وبينك . فاني مشغول بتقويم نفسي عن تقويمك ، وبالتعليم من[2] القرآن عن تعليمك . فلا تراني بعد هذا ، اذ لا اراك . فلا تتسع أوقاتي اكثر من هذا لاصلاح الفاسد والضرب في الحديد البارد . وقد « نصحت لكم ، ولكن لا تحبّون الناصحين »[3].

والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على سيّد المرسلين .

١) كذا في ق و م . وفي ا : ينص .
٢) كذا في ا و م . وفي ق : عن .
٣) سورة الاعراف ٧/٧٩ .

[خاتمة]

[غرض الغزالي الحقيقي من اثبات هذه المحادثات]

فها كم اخواني قصتي مع رفيقي ، تلوتها عليكم بعُجَرها وبُجَرها[1] ، لتقضوا منها العجب ، وتنتفعوا في تضاعيف هذه المحادثات بالتفطّن لامور هي اجلّ من تقويم مذهب اهل التعليم . فلم يكن ذلك من غرضي ، ولكن ايّاك اعني ، واسمعي يا جارة !

[تبريره الاسلوب الذي انتهجه]

والتماسي من المخلصين قبول معذرتي عند مطالعة هذه المحادثات ، فيما آثرته في المذهب من العقد والتحليل ، وابدعته في الاسامي من التغيير والتبديل ، واخترعته في المعاني من التخييل والتمثيل . فلي تحت كل واحد غرض صحيح ، وسرّ عند ذوي البصائر صريح .

[وصيته في وجوب تزيين المعقول بالاستناد الى المنقول]

وايّاكم ان تغيّروا هذا النظام ، وتنتزعوا هذه المعاني من هذه الكسوة ! قد علّمتكم كيف يزيّن[2] المعقول بالاستناد الى المنقول لتكون القلوب فيها اسرع الى القبول . وايّاكم ان تجعلوا المعقول اصلاً والمنقول تابعاً ورديفاً ! فان ذلك شنيع منفر ، وقد أمركم الله تعالى بترك الشنيع والمجادلة بالاحسن . فاياكم ان تخالفوا الامر ، فتَهلكوا وتُهلكوا ، وتَضلّوا وتُضلّوا !

[ولكن لا منفعة من وصيته]

وماذا تنفع وصيّتي ، وقد اندرس الحقّ ، وانكسر البَثْق[3] ، وانتشرت الشناعة

١) يقال ذكر عجره وبجره ، اي عيوبه واحزانه .
٢) كذا في ق . وفي ا و م : يوزن .
٣) كذا في ق و م . وفي ا : انكسر الشر . وبَثَق النهرَ معناه كسر شطه لينبثق الماءُ ، واسم ذلك الموضع البَثق .

وطارت في الاقطار وصارت ضحكة في الامصار[1] ؟ فان قوماً اتخذوا هذا القرآن مهجوراً ، وجعلوا التعليمات النبويّة هباءً منثوراً . وكل ذلك من فضول الجاهلين ، ودعواهم في نصرة الدين منصب العارفين . « وانّ كثيراً ليضلّون باهوائهم بغير علم إن ربّك هو أعلم بالمعتدين »[2] .

---

١) كذا في ق و م . وفي ا : الابصار .

٢) في ق و ا و م : وان ربك هو اعلم بالمهتدين . والخطأ واضح بالرجوع الى سورة الانعام ٦/١١٩ .

ختم محرر مخطوط قسطموني نص «القسطاس» بالتذييل الآتي : « تم كتاب «القسطاس المستقيم» ، والحمد لله رب العالمين ، في المدرسة النظامية في نيسابور ، عمرها الله ، يوم الاحد السادس والعشرين من شهر الله الحرام المحرم، سنة اربع واربعين وخمس مائة » .

الفهرس

صفحة

المقدمة : المعرفة العقلية عند الغزالي

١ – الحياة الفكرية والسياسية في عصر الغزالي
ا . الحياة السياسية ٩
ب . الاسماعيلية الباطنية والتعليمية ١٠
ج . الرأي والقياس ١١

٢ – نظرية معرفة الحقيقة في «القسطاس»
ا . احوال التصديق ١٥
ب . صورة القياس ومقدماته ١٦
ج . دور العقل ونشاطه في اكتساب الأصول ١٧
د . البرهان عن وجود الخالق ٢٠

٣ – التناقض ومحاولة تفسيره
ا . «تهافت الفلاسفة» ٢٣
ب . «الرسالة اللدنية»، «مشكاة الانوار» ، «المنقذ من الضلال» ٢٦
ج . التقصير النظري ٢٩

٤ – موقف الغزالي العملي
ا . الجدلي ٣٢
ب . المتكلم ٣٤
ج . المدافع عن ايمان العوام ٣٥

القسطاس المستقيم

ملاحظة ٤٠
الباب الاول : توطئة في موازين المعرفة ٤١
الباب الثاني : القول في الميزان الاكبر من موازين التعادل ٤٧
الباب الثالث : القول في الميزان الاوسط ٥٥
الباب الرابع : القول في الميزان الاصغر ٥٩
الباب الخامس : القول في ميزان التلازم ٦٢

صفحة

الباب السادس : القول في ميزان التعاند ٦٥
الباب السابع : القول في موازين الشيطان وكيفية وزن اهل التعليم بها ٧٢
الباب الثامن : القول في الاستغناء بمحمد، عليه السلام، وبعلماء امته عن امام آخر. وبيان معرفة صدق محمد ، عليه السلام ، بطريق اوضح من النظر في المعجزات واوثق منه ، وهو طريق العارفين ٧٨
الباب التاسع : القول في طريق نجاة الخلق من ظلمات الاختلافات ٨٤
الباب العاشر : القول في تصوير الرأي والقياس واظهار بطلانهما ٩٤
خاتمة ١٠١

أنجزت « المطبعة الكاثوليكية ش م ل »
في عاريا — لبنان
طباعة كتاب « القسطاس المستقيم »
في الحادي عشر من تشرين الاول ١٩٨٣

٨٣/١٠/١١-٣-٥٥٠٥